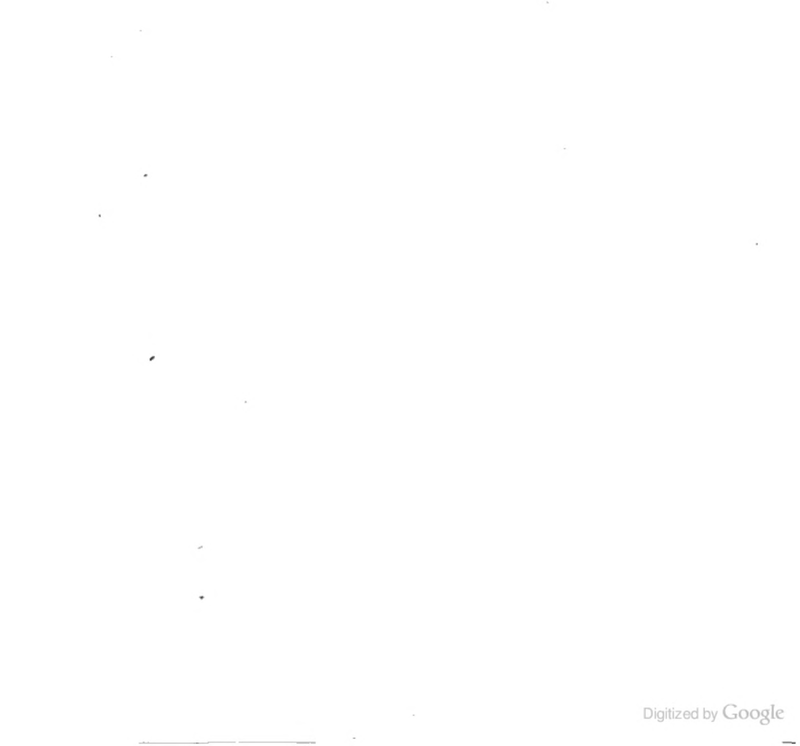

Period
1946



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Vierzehnter Jahrgang.
Zweiter Band.
1841.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

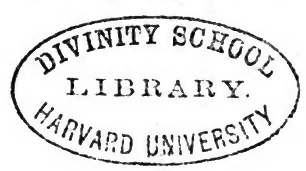
herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1841 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.



Abhandlungen.

1.

Johann von Dalberg,
das Vorbild eines Curators.

Freie Bearbeitung einer bei der Feier des Carl Friedrichstages am 22. November 1840 zu Heidelberg gehaltenen Rede a)

von

C. Ullmann.

Hohe und hochverehrte Anwesende!

Wenn der von dem durchlauchtigsten Wiederhersteller unserer Anstalt, Carl Friedrich, angeordneten Sitte, vermöge deren jährlich am Geburtstage des hochseligen Fürsten der Prorector eine öffentliche Rede zu halten hat, gehörig Genüge geschehen soll, so scheint die Natur der Sache zu fordern, daß der Redende sich einen Gegenstand wähle, der weder zu abgelegen, noch auch zu gewöhnlich

a) Die Rede ist, ursprünglich lateinisch, am Geburtstage des um seine Lande und besonders auch um die Universität Heidelberg so hoch verdienten, unvergeßlichen Carl Friedrich vorgetragen, an welchem Tage der Anordnung des edlen Fürsten selbst zufolge eine Preisvertheilung unter Studirende der vier Facultäten stattfindet. Da akademische Reden der Natur der Sache nach nur ein der Zahl nach sehr beschränktes Publicum haben, die vorliegende aber, als ein kleiner Beitrag zur Geschichte unserer Universität und des fünfzehnten Jahrhunderts überhaupt, vielleicht auch für einen größeren Kreis von einigem

und abgenutzt ist, der bei keinem der Zuhörer Widerwillen oder Anstoß erregt, sondern allen, so viel möglich, zur Freude und zum Genusse gereicht. Indem ich nun überlegte, was ich, als Lehrer der Kirchengeschichte, den wohlwollenden Zuhörern am füglichsten vortragen könnte, kam mir alsbald der Gedanke, es möchte weder in Betreff des Ortes noch der Zeit unangemessen seyn, das Gedächtniß irgend eines hervorragenden, um unsere Universität besonders verdienten Mannes theilnehmend zu erneuern. Indeß wollte ich nicht, was vorzugsweise nur für Theologen anziehend seyn konnte, das Bild eines der Theologen zeichnen, welche, wie Marsilius von Inghen, Wessel,

Interesse ist, so habe ich mir erlaubt, in dieser Zeitschrift eine Bearbeitung derselben niederzulegen; ich sage: Bearbeitung, denn ich habe mich beim Wiedergeben des Inhaltes nicht ängstlich an das Original gehalten und mir hier und da Zusätze und Veränderungen gestattet. Dagegen habe ich hier der Raumersparniß wegen die geschichtlich belegenden und ausführenden Anmerkungen weggelassen, welche derjenige, der sich dafür interessirt, in der lateinischen Rede selbst (Memoria Ioannis Dalburgii, summi universitatis Heidelbergensis patroni. Heidelberg bei K. Winter) nachsehen wolle. Zugleich habe ich bei dieser Bekanntmachung noch eine andere Absicht. Im Bereiche unserer an bedeutenden Erscheinungen so ungemein reichen Universitätsgeschichte ist der Schluß des fünfzehnten und der Anfang des sechzehnten Jahrhunderts ohne Zweifel eine der wichtigsten und schönsten Partien, und hier bildet recht eigentlich Johann von Dalberg einen persönlichen Mittelpunkt, um welchen herum die übrigen namhaften Männer sich wie von selbst gruppiren. Ich wünschte daher von seiner Person und Umgebung noch einmal eine vollständigere Darstellung zu geben, etwa ein bescheidenes Gegenbild zu der schönen Local-Monographie von Heyd: Melanchthon und Tübingen. Nun habe ich zwar hierzu schon ziemlich vollständige Materialien, aber wenn irgend ein Gelehrter oder Freund der Litteratur, dem diese Zeilen zu Gesichte kommen, etwas wüßte oder besäße, was in dieses Gebiet einschlägt, besonders etwas Handschriftliches von oder über Dalberg selbst, so möchte ich dringend bitten, mir davon bald gefällige Mittheilung zu machen.

Wimpheling, Grynäus, Ursinus, Pareus u. A., unsere Hochschule im Laufe der Jahrhunderte geschmückt haben, sondern es schien mir zweckmäßiger, einen ausgezeichneten Mann der Art zu wählen, über dessen Verdienste, weil er den Gesammtzustand der Universität gefördert, bei Niemanden ein Zweifel seyn könnte. Unter den Männern dieser Gattung aber ragt, so weit sie mir bekannt sind, vor allen Einer hervor, der nicht bloß unserer Akademie, sondern ganz Deutschland seiner Zeit zur höchsten Zierde gereichte, ein Mann, hoch ausgezeichnet durch Frömmigkeit, Sittenreinheit, Geist, Gelehrsamkeit und Adel des Geschlechtes, dessen Namen

„ganz fleckenlos im Glanze der Ehre strahlt,"

Johann von Dalberg, Bischof von Worms, geheimer Rath Philipp's des Aufrichtigen, Kurfürsten von der Pfalz, einer der edelsten Gönner und Beschützer unserer Universität. Dieser treffliche Mann bewies in der Verwaltung unserer Anstalt eine Tüchtigkeit, Großsinnigkeit und Humanität, vermöge deren er dieselbe nicht bloß zu seinen Lebzeiten zum höchsten Gipfel des Glanzes erhob, sondern auch fast zu allem dem, worauf ihr Ruhm noch jetzt beruht, den Grund legte; weßhalb er auch Allen, denen ein ähnlicher Beruf geworden ist, als nachahmenswerthestes Vorbild vor Augen gestellt werden kann. Es sey mir daher vergönnt, Ihnen, Verehrteste, die sie eine aus frommen Sinne entspringende Wiedererweckung der Bilder großer Ahnen nicht verschmähen, das Leben Johann Dalberg's, vornehmlich aber diejenige Thätigkeit und Tüchtigkeit desselben, durch welche er ein Musterbild für die Nachkommen geworden, so weit es das Maß der Zeit und meiner Gaben erlaubt, ins Gedächtniß zu rufen.

Es gibt nach Plato vier Arten des Adels: die erste kommt denen zu, die von guten und ehrenwerthen Eltern

abstammen; die zweite denen, deren Ahnherrn Fürsten und Gewaltige waren; die dritte besitzen solche, deren Vorfahren sich besondern Ruhm erworben; die vierte und vorzüglichste endlich diejenigen, die durch eigene Hoheit des Geistes hervorragen. Dalberg nun, wie bereits ein Zeitgenosse über ihn urtheilte, obwohl schon durch die drei ersteren Arten ausgezeichnet, bestrebte sich doch vornehmlich durch die vierte sowohl sich selbst als Andere zu übertreffen.

Was zuerst die Hauptmomente seines Lebens betrifft, so ist unser Johann von Dalberg — denn den unsern nennen wir ihn mit gerechtem Stolze — entsprossen aus der edlen und uralten Familie der Dalberge, Kämmerer von Worms, welche bis auf unsere Tage nicht wenige durch Geistesbildung und Würde, in den Waffen und im Rathe der Fürsten berühmte Männer geliefert hat, in alter Zeit aber so hoher Ehren genoß, daß neugewählte deutsche Kaiser, wenn sie am Tage ihrer Krönung einen Ritterschlag vornahmen, immer zuerst ausrufen zu lassen pflegten: „Ist kein Dalberg da?" Geboren ist Johann von Dalberg, und zwar als der älteste unter nicht weniger als sechzehn Kindern, im Jahr 1445 zu Oppenheim in der Pfalz; sein Vater hieß Wolfgang, seine Mutter Gertrud, aus dem Geschlechte der Greifenklau von Vollrath. Von Jugend an, wie es scheint, zum Dienste der Kirche bestimmt, erhielt schon der Knabe unter der fürsorglichen Leitung seines Vaters eine Erziehung, welche ihn dazu würdig vorbereiten konnte. Wo er die erste Bildung empfangen, ist nicht ganz gewiß, doch nimmt man gewöhnlich an, er habe die damals sehr ausgezeichnete Schule des Ludwig Dringenberg zu Schlettstadt besucht, eines der sogenannten Sechsmänner, die sich besonders auf Anregung des Thomas von Kempen den classischen Studien gewidmet hatten. Wäre dieß richtig, so würden die Wurzeln der Bildung Dalberg's auf der einen Seite in die stillen Zellen der

frommen Brüder vom gemeinsamen Leben zurückgehen, während er auf der andern Seite später unter den Einfluß der berühmten und glänzenden italiänischen Humanisten trat, dergestalt, daß sich in ihm diejenigen Elemente vereinigten, welche überhaupt damals, obwohl noch wie in verborgenem Mutterschooße, eine neue Zeit herbeiführen halfen. Im zwanzigsten Lebensjahre (1466) bezog Dalberg die Universität Erfurt und lebte eine Zeit lang in derselben Stadt, die nach ungefähr drei Jahrhunderten einen der würdigsten Männer seines Geschlechtes, Carl Theodor von Dalberg, als Statthalter des Kurfürsten von Mainz zu ihrem Regenten hatte. Die Universität Erfurt zeichnete sich damals fast vor allen Hochschulen Deutschlands aus, theils im Allgemeinen, theils besonders deßhalb, weil hier der Anfang gemacht wurde mit dem Studium der Wissenschaften, die wir Humaniora zu nennen pflegen. Der Urheber dieser neuen Richtung war Jacob Publicius, einer von denen, welche zuerst diese Studien aus Italien in unser Vaterland brachten. Johann von Dalberg wurde entweder schon, wie es besonders dann wahrscheinlich ist, wenn er Dringenberg's Schüler war, durch die Vorliebe für diese Humanitätsrichtung nach Erfurt gezogen, oder wenigstens dort so sehr davon ergriffen, daß er von da an sein ganzes Leben lang nicht wieder davon abließ. Nachdem er mehrere Jahre aus solcher frischen Quelle geschöpft, kehrte er, mit den Ehren des Baccalaureates geschmückt, ins Vaterhaus zurück. Ob er die nächsten Jahre noch andere Universitäten, z. B. Wien oder, was näher liegt, unser Heidelberg besucht, oder ob er zu Hause bei den Seinigen, vielleicht auch an einem der Bischofssitze, denen er schon durch geistliche Würden verbunden war, gelebt, ist im Dunkel. Nur das wissen wir wieder gewiß, daß er in seinem dreißigsten Jahre vornehmlich durch seine Liebe zu den classischen Studien über die Alpen geführt wurde und zwei Jahre in dem damals geistig sehr belebten

Ferrara zubrachte. Hier setzte er theils seine Lieblingsarbeiten fort, theils legte er sich auch mit besonderem Eifer auf das Studium der Rechte. Zu Ferrara wurde Dalberg durch Griechen, die, vaterlandsflüchtig, damals in verschiedenen Städten Italiens einen bis zum lebhaftesten Enthusiasmus sich steigernden Eifer für griechische Litteratur erweckten, vornehmlich durch Theodor Gaza, in das innere Heiligthum des Alterthums eingeführt, zugleich aber schloß er auch mit einigen Männern, welche der nämliche humanistische Eifer, wie ihn selbst, nach Italien gezogen hatte, mit Dietrich von Plenningen und dem, nachmals so berühmten, Friesländer Rudolph Agrikola eine Freundschaft, die das ganze Leben ausdauerte. Zu derselben Zeit wurde er auch Doctor der Rechte, entweder zu Ferrara, oder zu Ingolstadt, wo er auch einige Zeit studirt haben soll, oder, wie manche annehmen, zu Heidelberg.

Nach vollbrachter Bildungszeit konnte sich Dalberg zu Höherem rüsten und es fehlte ihm beim Eintritt ins öffentliche Leben nicht an der Gunst der Umstände. Denn zu derselben Zeit, als er in die Heimath zurückkehrte, im J. 1476, hatte die Regierung über die Rheinpfalz Kurfürst Philipp angetreten, ein Herr, der, wie ein Zeitgenosse sagt, „durch Billigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Milde, Frömmigkeit, Anmuth der Sitten, überhaupt jede Privat- und Regententugend bis zur Vollkommenheit ausgezeichnet war, der, selbst der Wissenschaften nicht unkundig und an gelehrter Unterhaltung sich ergötzend, seinen Hof gerne mit litterarischen Männern geschmückt sehen wollte." Dieser zog Dalberg und dessen Freund Dietrich von Plenningen als Rathgeber in seine nächste Nähe und machte den ersteren auch im J. 1482 zu seinem Kanzler. Aber nicht genug! Schon nach zwei Jahren wurde Dalberg zu einer höheren Würde berufen: nach dem Tode Reinhard's von Sickingen, Bischofs von Worms, erwählte ihn, der schon erster Domprobst war, das dortige

Kapitel zum Bischofe, und der Papst Sixtus IV. bestätigte ihn gerne, obwohl er das gesetzliche Alter von 40 Jahren noch nicht erreicht hatte. Es war aber damals die Stellung eines Bischofs von Worms ganz besonders schwierig; denn schon seit langer Zeit waren die wormser Bürger und deren Vorstände, freiheitsbegierig und neuerungslustig, auf der einen, und die Vorgänger Dalberg's, eifrige Vertheidiger der kirchlichen Gerechtsamen und der bischöflichen Privilegien, auf der anderen Seite, in heftigem Kampfe begriffen und es war selbst mehrmals zum Gebrauche der Waffen gekommen. Dalberg ließ nichts unversucht, um den alten und erbitterten Streit beizulegen, aber alle seine Rathschläge, selbst mit Verachtung der Befehle und Drohungen Kaiser Maximilian's, vereitelte die standhafte Tapferkeit oder der listige Trotz der Bürger von Worms, bis es endlich dahin kam, daß der Bischof die ganze Einwohnerschaft sammt dem Rathe mit dem Banne belegte.

Diese Streitigkeiten waren auch Ursache, daß unser Johannes — denn als Bischof hieß Dalberg Johannes der Dritte — seinen Wohnsitz sehr selten in der bischöflichen Stadt nahm, sondern sich meist entweder zu Heidelberg oder zu Ladenburg aufhielt, von welch' letzterer Stadt seit alter Zeit ein guter Theil zu den Besitzungen der Bischöfe von Worms gehörte. Zu Ladenburg hatte er eine, theils aus den Schätzen des uralten Klosters Lorsch, theils von andern Orten her zusammengebrachte, an lateinischen, griechischen und hebräischen Werken ungemein reiche Bibliothek, welche Johann Reuchlin einen einzigen Schatz Deutschlands nennt, dankbar bezeugend, daß er davon stets nach freiem Belieben habe Gebrauch machen können. Hier genoß Dalberg, so weit es die Zeit vergönnte, einer heiteren Muße und lebte der Wissenschaft und den Freunden; nach dem nahen Heidelberg aber rief ihn oft sowohl die Fürsorge für die Hochschule, deren oberste Richter

zugleich die Bischöfe von Worms waren, als sein vertrautes Verhältniß zum Kurfürsten Philipp. Denn auch nachdem er Bischof geworden, hörte er nicht auf, seinen Fürsten zu berathen, vielmehr widmete er sich, wie es einem erleuchteten Bischofe, der zugleich deutscher Vaterlandsfreund war, geziemte, mit gleichem Eifer der Kirche und dem Staate. Er übernahm mehrere Gesandtschaften: im J. 1485 nach Rom, um im Namen seines Kurfürsten Innocenz dem Achten zur Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Glück zu wünschen; im J. 1491 nach Augsburg, um zwischen seinem Fürsten und dem schwäbischen Bunde zu unterhandeln; im J. 1496 nach Freising, um den pfälzischen Prinzen Ruprecht, der in sehr jungen Jahren Bischof von Freising geworden, in sein Bisthum einzuführen; im J. 1498 nach Paris, um im Namen seines Fürsten den König Ludwig zu begrüßen und politische Verhältnisse zu ordnen; endlich auch nach Basel, um den Frieden zwischen Kaiser Maximilian und den Schweizern zu vermitteln. Aller dieser Sendungen entledigte sich der Bischof mit hoher Ehre, so daß von ihm gerühmt werden konnte, kaum einer unter den Zeitgenossen komme ihm an Klugheit in Geschäften gleich, gewiß aber werde er von keinem übertroffen.

So, die Zeit wohl benutzend und weder dem öffentlichen Wesen, noch der Wissenschaft sich entziehend, vertheilte Dalberg seine Zeit zwischen würdevollen Geschäften und genußreicher Ruhe; aber nur zu bald sollte er durch den Tod seinem Fürsten, dem Vaterlande, den Freunden, den Wissenschaften entrissen werden; am 28. Juli des J. 1503, im achtundfunfzigsten seines Alters, starb er, nach der Angabe, die den Vorzug verdienen möchte, zu Ladenburg, nach einer andern, zu Heidelberg. Das dunkle Gerücht, daß er eines gewaltsamen Todes gestorben, ist so wenig historisch bestätigt und steht so sehr mit seinem ganzen Sinne und Leben im Widerspruche, daß wir

es nur als einen Beweis der Verleumdung anzuführen haben, welche hervorragende, durch Gaben des Geistes oder des Glückes begünstigte Männer selten verschont. Beigesetzt wurde Dalberg im Dome zu Worms, wo eine Grabschrift im Chore ihn als einen solchen bezeichnete, „der, selbst glücklich, den Nachkommen mit glücklichem Erfolg ein Vorbild des Lebens aufgestellt."

Dalberg war nicht nur ein höchst wissenschaftlicher Mann, er ist auch unter die vorzüglichsten Bischöfe zu zählen, deren gleichen die damalige Zeit fast keinen, die nachfolgende wenige sah. Selbst ausgezeichnet, nicht bloß durch Gelehrsamkeit, sondern auch durch Frömmigkeit, hatte er ebensowohl an frommen Männern, wie an gelehrten seine Freude. Im J. 1496 bewies er seinen Eifer im Bischofsamte durch eine Visitation seiner ganzen Diöcese. Seiner, wenn gleich undankbaren, bischöflichen Stadt hinterließ er glänzende Beweise von Freigebigkeit, und auch Ladenburg ging hierin nicht leer aus. Die äußere Erscheinung Dalberg's, des Sprößlings eines so ritterlichen Geschlechtes, muß seiner inneren Bedeutung vollkommen entsprochen haben. Conrad Celtes rühmt seine hohe, in allen ihren Gliedern kräftige und zugleich schöne Gestalt und seine freie Brust, die ihn auch, verbunden mit der würdevollen Haltung, die wir bei ihm voraussetzen dürfen, besonders zum Redner befähigte. Nicht mit Unrecht preiset ihn die Grabschrift glücklich: denn er war, wie ein gleichzeitiger Schriftsteller sagt, mit dreifachen Gaben ausgestattet, mit vorzüglicher Gesundheit und Festigkeit des Körpers, mit noch vorzüglicherer Tüchtigkeit der Seele und mit den vorzüglichsten äußerlichen Lebensgütern; und wenn mit Conrad Celtes für glücklich diejenigen zu halten sind, die Andere durch bewährten Unterricht bilden, für glücklicher die, welche ihre erleuchteten Gedanken der Nachwelt überliefern, für die glücklichsten die, denen beides gelingt; wenn mit demselben dreierlei Arten von Gei-

stern aufgezählt werden können: gute, welche die Schriften Anderer wohl erklären; bessere, welche Fremdes auf vaterländischen Boden verpflanzen, und beste, welche Neues schaffen, so ist Dalberg sowohl unter die glücklichsten als besten Menschen zu rechnen, denn nichts von dem, was der geistreiche Dichter zur Vollendung des Glücks und der Güte eines Gelehrten fordert, mangelte ihm.

Indeß, das herrlichste Denkmal, ein besseres, als durch Schrift, Erz oder Stein hervorgebracht werden kann, setzte Dalberg sich selbst durch Leben und That in der Verwaltung unserer Hochschule; denn nie wird die Folgezeit in Abrede stellen können, daß er in der Pflege der Universität Heidelberg die höchste Sorgfalt und Weisheit bewiesen und ein fast in allen Beziehungen vollendetes Muster aufgestellt habe. Dieses vornehmlich möchte ich Ihnen, Verehrte, vor Augen stellen, und dafür bitte ich mir noch Ihre gütige Aufmerksamkeit aus.

Wenn wir uns fragen, worin hauptsächlich das bestehe, was die Natur der Sache von dem Curator einer Hochschule zu jeder Zeit verlange, besonders aber in jenem Zeitalter verlangte, so könnte Vieles und Bedeutendes namhaft gemacht werden. Wir beschränken uns hier auf das Wichtigste und dieses möchte Folgendes seyn: Vor Allem geziemt es sich für ihn, nicht nur die Wissenschaft hoch zu halten und mit warmer Liebe zu umfassen, sondern auch selbst der höheren wissenschaftlichen Bildung theilhaftig, oder vielmehr darin so einheimisch zu seyn, daß er ein eignes Urtheil sowohl über das, was in den Bereich der höheren Bildung gehört, als über die wissenschaftlichen Männer habe; sodann soll er eine vollständige Kenntniß von den geistigen Zuständen seiner Zeit besitzen, um, frei von Parteisucht, das Neue, was wahrhaft gut, probehaltig und nützlich ist, zu fördern, das Veraltete aber,

was minder gut oder selbst für den wahren Fortschritt humaner Entwickelung hinderlich ist, schonend zu beseitigen; ferner wird er, wenn er ist, wie er seyn soll, den Gegenständen, welche für die Pflege der Wissenschaften nothwendig sind, der Sammlung der Bücher, der Einrichtung der Institute und Apparate aller Art, der Erwerbung erforderlicher Gebäude und Aehnlichem eine umsichtige und ununterbrochene Sorgfalt widmen; endlich aber auch den Gelehrten, die unter seiner Leitung stehen, dasjenige mit Ernst gemischte Wohlwollen bewähren, welches, ohne Beeinträchtigung der Würde, die Gemüther anzieht und fesselt und geeignet ist, den wissenschaftlichen Eifer bei allen zu beleben. Bei wem sich dieß alles findet, der wird ohne Zweifel als ein tüchtiger Pfleger und Schutzherr der Wissenschaft anerkannt und von allen wissenschaftkundigen und wissenschaftliebenden Männern geliebt, hoch gehalten und gepriesen werden. Bei Dalberg fand sich dieß alles, und da die Ursache vorhanden war, fehlte auch nicht die Wirkung.

Dalberg, aus einem der edelsten Geschlechter entsprossen, von einem, nach Maßgabe der Zeit, reichen Vater abstammend, konnte, wie viele Andere, seine Befriedigung im Adel des Geschlechtes, in der Gunst der Großen, vielleicht auch in dem Reichthume seiner Familie suchen; aber dabei beruhigte sich der edle junge Mann nicht. Es entging ihm keineswegs, daß Jeder seines Glückes selbsteigener Bildner sey, „doch wollte er", wie Cornelius so treffend vom Atticus sagt, „nicht zuerst sein Glück, sondern vorher sich selbst bilden." Er bildete aber nicht bloß den Körper in den Künsten, die damals eines ritterlichen Mannes würdig geachtet wurden, sondern vor Allem seinen Geist durch Kenntnisse und edlere Sitten. Von früher Jugend an bis zum letzten Lebenshauche glühte er von dem höchsten Verlangen nach dem Wahren, Guten und Schönen; die Liebe zur Wissenschaft und zur wahren Weis-

heit besiegte jede andere Neigung in seinem Gemüthe; die Wissenschaft war ihm stets, wie manchen der Größten unter den Alten, Trost, Freude und Genuß. Dieß geht schon aus der kurzen Uebersicht seines Lebens hervor, aber wir haben dafür auch noch andere Zeugnisse, Aussprüche der Zeitgenossen und Dalberg's selbst, die das Gepräge der Wahrheit in jedem ihrer Worte tragen. Als Dalberg den neuen Bischof von Freising in seinen Sitz einführte und bei dieser Gelegenheit auch die Universität Ingolstadt besuchen wollte, benachrichtigte Johann Wacker (Vigilius), Professor zu Heidelberg, ein sehr ausgezeichneter Jurist und classisch gebildeter Mann, den damals in Ingolstadt lebenden Celtes von der Ankunft des wormser Bischofs, und schrieb aus dieser Veranlassung unter Anderm Folgendes: „Sorge, daß der Bischof nicht unbeschenkt mit einem griechischen Buche von dir scheide. Denn daran hat er seine höchste Freude, weil er ganz und gar Grieche ist. Ich rathe dir, wenn du nichts hast, dessen du füglich entrathen kannst, ihm wenigstens irgend etwas Lesens- oder Sehenswerthes aus der rymannischen Druckerei anzubieten. Unter andern, wenn du das ciceronische Vocabularium über die einzelnen Pflichten hast, das du dir bei dem Abt Tritheim abgeschrieben, so mache, daß der Bischof es bekomme. Denn darnach hungert und dürstet er." Dalberg selbst aber, länger, als er wünschte, in Freising zurückgehalten, äußerte sich an Celtes, den er „den gelehrtesten und beredtesten Vordermann a) der litterärischen Genossenschaft" nennt, in folgender Weise: „Ich, mein gelehrtester Conrad, unter die Noriker, ich weiß nicht durch welchen Stern geführt, werde in Freising noch vier Tage verweilen, obwohl ich die stärkste Sehnsucht nach dir habe. Es gibt hier sehr alte Werke, welche so zu beschauen und zu durchforschen, wie meine Seele heftig verlangt, die

a) Primipilum, eigentlich: ersten Hauptmann der Triarier.

bedeutendsten öffentlichen Geschäfte mich abhalten. Darum beschwöre ich dich bei der Pflicht unserer litterärischen Genossenschaft, daß du, mit Beiseitesetzung aller andern Dinge, sogleich, auf meine Kosten, auf dädalischen Flügeln zu mir eilest ... Auch bringe deine Reisetasche einige griechische Bücher mit. Soviel in Eile, unter freiem Himmel, wo weder Sinn noch Zeit zu einem ordentlichen Briefe vorhanden war." Aehnliches könnten wir noch reichlich anführen; das Mitgetheilte mag indeß hinreichen, um zu zeigen, welches brennende Verlangen Dalberg nach wissenschaftlichen Werken und nach dem Verkehre mit ausgezeichneten Männern trug, und wie er, unter der Last der Geschäfte sowohl, als unter den Zerstreuungen des Lebens, nichts höher hielt, als die Wissenschaft. Nun ist aber unsere Natur so angethan, daß Leben Leben erzeugt und Liebe durch Liebe entzündet wird; daher geschah es denn, daß Dalberg, an die Spitze der Akademie gestellt, gleichsam zu einer lebendigen, unversieglichen Quelle wurde, aus deren reicher Fülle Liebe zur Wissenschaft auf Alle überströmte, die mit ihm in nähere oder entferntere Berührung kamen.

Aber nicht bloß geliebt und hoch gehalten hat Dalberg die Wissenschaft, er hat sie auch gekannt, ja durchdrungen. Denn in geistigen Dingen ist es so, daß, wie die wahre Erkenntniß auf der Liebe, so auch die wohlbegründete und feste Liebe auf der Erkenntniß ruht. Dalberg war nicht bloß ein Vorgesetzter von Gelehrten, sondern er war selbst ein Gelehrter unter Gelehrten, und zwar in solchem Maße, daß er die meisten an Fülle, Feinheit und Eleganz der Gelehrsamkeit übertraf und ein Meister der Meister genannt werden konnte. Denn obwohl die Stellung, welche Dalberg einnahm, ihm nicht gestattete, sich der Bearbeitung einer besonderen Disciplin zu widmen, obwohl er also jenes Ruhmes entbehrte, der in dem einzelnen Fache durch Lehre oder Schrift von gelehrten Männern erworben zu

werden pflegt, so zeigte er sich doch des Namens eines Gelehrten im höchsten Grade würdig, indem er in den Dingen, welche die höhere Geistesbildung überhaupt ausmachen, in den Kenntnissen, die sich für einen jeden wahrhaft gelehrten und edelerzogenen Mann geziemen, auf das vollkommenste ausgebildet war. Außer der Uebung in der Musik und in andern freien Künsten, in der Mathematik, Astronomie, Geographie und Historie, waren es vornehmlich die Sprachen, durch deren Kenntniß und geschickte, geistvolle Handhabung er sich auszeichnete. Er schrieb nicht bloß ein gutes, sondern auch ein schönes und gewähltes Latein, ja er that sich, wie in der deutschen und italiänischen, so auch in der lateinischen Sprache als Redner so sehr hervor, daß selbst die Italiäner, was sonst unsern Landsleuten damals selten begegnete, und die Franzosen, die jederzeit, zu sehr mit ihrem eigenen Ruhme beschäftigt, mit dem Lobe gegen Fremde außerordentlich gegeizt haben, seine lateinischen Vorträge bewunderten. Des Griechischen war er vollkommen mächtig; er las die griechischen Autoren nicht bloß des Studiums, sondern auch des Vergnügens wegen. Ja auch der orientalischen Sprachen war er nicht unkundig; namentlich wird an ihm, dem Freunde und bis zu einem gewissen Grade auch Schüler Reuchlin's, die Kenntniß des Hebräischen gerühmt. Dieselbe Anmuth, mit der er sprach, bewährte er auch im Schreiben: er hat gute Gedichte verfertigt und sehr elegante Briefe an gelehrte Freunde geschrieben, von denen einige als redende Zeugnisse des schönen dalbergischen Styls auf uns gekommen sind. Aber auch vor ernsteren und schwierigeren gelehrten Arbeiten scheute er sich nicht: er hat, wie uns Zeitgenossen angeben, ein Werk über das Münzwesen, ein anderes über den Ursprung des Adels, ein drittes über die Geheimnisse der Zahlen verfaßt, und einen Tractat, dessen Verlust wir besonders bedauern müssen, ausgearbeitet, worin von der Uebereinstimmung

der griechischen und deutschen Sprache gehandelt wurde und mehr als 3000 Worte zusammengestellt waren, die in beiden Sprachen dasselbe bedeuten; endlich hat er auch einige Reden aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Ja so groß war Dalberg's Liebe zur Wissenschaft, daß er, als er schon Dompropst war, noch öffentliche Vorlesungen zu Heidelberg gehalten haben soll. Mit einem Worte: Alles bezeugt, daß Dalberg, als ein wahrer Gelehrter, die Wissenschaften nicht bloß obenhin kostete und sich an ihrem Honig ergötzte, sondern tiefere und reichlichere Züge aus ihren verborgenen Quellen that. Wie hoch dieß aber anzuschlagen sey bei dem Pfleger einer Akademie, wer könnte daran zweifeln? Denn wer da aus eigener Erfahrung weiß, was es mit der Wissenschaft auf sich hat, mit welcher Geistesarbeit die wahre Gelehrsamkeit erworben wird, wie diejenigen handelnd und duldend zu kämpfen haben, die, unter Verschmähung aller andern Dinge, die steile und schweißvolle Bahn der Forschung zu den ruhigen und unerschütterten Höhen der wahren Weisheit wandeln — wer das selbst aus Erfahrung weiß, der wird auch ganz anders über die Gelehrten und ihre Bestrebungen urtheilen, als derjenige, der davon nur von Hörensagen eine oberflächliche Kenntniß hat. Er wird die Wissenschaft zu schätzen wissen als ein großes, des Schweißes der Männer würdiges, um sein selbst, nicht bloß um des augenblicklichen äußeren Nutzens willen wünschenswerthes Gut; und, was die Hauptsache ist, er wird die Stellung und den Werth einer jeden Disciplin, ihr Verhältniß zum Ganzen und ihre Nothwendigkeit, das, was in ihre Entwickelung hemmend oder förderlich eingreift, viel richtiger abzuschätzen wissen, und wenn eine Meinung über gelehrte Männer abzugeben ist, nicht auf fremdes Urtheil, sondern auf das eigene sich stützen. Daß Dalberg hierin ein Meister war, dürfen wir nicht zweifeln: hat er sich doch in der Wahl der Gelehrten, die der Universität am meisten

Glanz und Förderung bringen konnten, höchst scharfsichtig und geübt erwiesen! Zeugniß dessen sind Agricola, Reuchlin und Andere, von denen wir alsbald sprechen werden.

Das Zweite, was wir von dem Lenker einer Hochschule verlangen, ist dasjenige, was überhaupt Jedem, der einem Gemeinwesen vorsteht, anzuempfehlen ist, und was auch neulich der beste der Könige, bei dessen Tode ganz Deutschland trauerte, vor Allem seinem theuern Thronerben empfohlen hat — es ist das, daß er, den Geist seiner Zeit klar durchschauend, weder neuerungssüchtig, noch durch falsche Vorliebe für das Veraltete gehemmt und frei von Parteieifer, das Gute, was die Zeit bringt, weise pflege und fördere, das in sich Abgestorbene aber, was im Fortschritte der Zeit vielmehr schlimm und verderblich wird, mit vorsichtiger Hand entferne. Auch dieß ist bei unserm Dalberg wahrzunehmen. Es hängt, wie bekannt, unendlich viel davon ab, wie sich eines jeden Menschen Leben zur Zeit stellt. Die Zeit aber, in welche Dalberg fiel, war, wie es auch die unsre ist, fruchtbar an großen Umgestaltungen, Neues schon selbst hervorbringend, noch Größeres im Schooße tragend. Das ganze Menschengeschlecht arbeitete gleichsam in Geburtsschmerzen und bedurfte Aerzte, welche durch ihre Kunst und Hülfe die Geburt leichter machten. Als einen solchen Arzt, und zwar als einen sehr weisen, bewährte sich Dalberg. Er hatte es nicht nur erkannt, sondern auch selbst erfahren, daß die Gestalt des Denkens, Empfindens und wissenschaftlichen Verfahrens, welche das Mittelalter hindurch für den Geist der europäischen Völker die angemessenste gewesen war, die scholastische oder aristotelisch-dialektische, ihre Macht über die Gemüther verloren habe, daß ein neuer Weg eingeschlagen werden müsse, um die Jugend auf eine freiere, sowohl dem richtig verstandenen Christenthume, als der Natur der Dinge entsprechendere Weise heran zu bilden; er hatte es erkannt und selbst erfahren, daß ein

ewiger Quell des Schönen, Edeln und Rechten in den Schriften und Denkmälern der Alten, der Griechen und Römer, fließe und daß davon etwas, um es stets zu erfrischen, auch in unser Leben herüber geleitet werden müsse. Deßhalb, indem er die Zeichen der Zeit richtig beurtheilte und dem Beispiele der edelsten Männer folgte, bot er Alles auf, um das Studium des Alterthums und der humanen Wissenschaften sowohl auf unserer Universität, als in ganz Deutschland herzustellen, zu beleben und zu fördern. Das Entscheidendste, was er in dieser Beziehung bewirkte, war, daß er den Rudolph Agricola, einen Mann, der wohl als der Fürst unter allen Pflegern der classischen Litteratur in damaliger Zeit bezeichnet werden darf, den Erasmus einen wahrhaft göttlichen Menschen, welcher von Niemanden diesseits der Alpen an wissenschaftlicher Vollendung übertroffen worden, den ersten Lateiner unter den Lateinern, den ersten Griechen unter den Griechen nennt, und von dem Hermolaus Barbarus in der ihm gewidmeten Grabschrift sagt:

Während noch lebte der Mann, warb Deutschland keck um den Lorbeer,
Welcher in Latium grünt, welchen uns Gräcien beut a).

daß er, sage ich, diesen Rudolph Agricola nach Heidelberg zog und denselben, obwohl er aus Liebe zur Freiheit eine Professur anzunehmen sich weigerte, durch alle Mittel des Wohlwollens und der Ehre dazu bestimmte, nach eigenem Belieben in Heidelberg und abwechselnd auch in Worms Vorlesungen zu halten. Nach dem frühzeitigen Tode Agricola's aber sorgte Dalberg dafür, daß ein anderer Gelehrter, Dionysius Reuchlin, der Bruder des berühmteren Johann Reuchlin, berufen würde, um — was bis dahin unerhört war und von der philosophischen

a) Die Uebersetzung der lateinischen Verse, welche in der Rede vorkommen, verdanke ich der Güte meines theuern Freundes Gustav Schwab.

Facultät auch nur mit Widerstreben aufgenommen wurde — eine Professur der griechischen Sprache zu bekleiden. Ja auch dem Johann Reuchlin selbst, dem hochberühmten Wiederhersteller der hebräischen Studien, dem großen Kenner der alten Litteratur überhaupt, bot Dalberg ein gastliches Asyl in unserer Stadt an und wußte dessen Geist und Gaben, so lange er hier weilte, gar wohl auch zum Vortheile der studirenden Jugend und der gesammten wissenschaftlichen Bildung zu benutzen. Mit demselben Eifer war er auch andern Männern, die der neuen Richtung zugethan waren, einem Johann Vigilius, Conrad Celtes, Jacob Dracontius, Jacob Wimpheling, die entweder andauernd oder vorübergehend in Heidelberg lebten, ein fürsorglicher Gönner, Freund und Vertheidiger, indem er ihnen gastlich sein Haus und seine Bibliothek öffnete, indem er sie ehrte, unterstützte, in ihren Studien förderte, sich ihrer gegen die Widersacher, die solchen Männern überall nicht fehlten, kräftig annahm und überhaupt für sie einen belebenden, schirmenden, der gemeinsamen Sache Glanz verleihenden Mittelpunkt bildete.

Bei alle dem aber war Dalberg nicht so sehr in der Vorliebe für die neue Richtung befangen, daß er die Anhänger des Alten irgendwie verfolgt oder unterdrückt hätte. Es gab damals in unserm litterärischen Gemeinwesen verschiedene Parteien, deren entgegengesetzte Denkweise oft scharfe Kämpfe hervorrief: jener große Gegensatz, der durch das ganze Mittelalter hindurchgeht, der Streit der Realisten und Nominalisten war auch in Heidelberg in Bewegung und entbrannte mitunter bis zu förmlichen Kriegen zwischen den verschiedenen Schulen und Cursen; gleicherweise waren die heidelberger Theologen jenes Zeitabschnittes in verschiedene Heerlager getheilt: da gab es Solche, — und als ihr Haupt ist der gewichtvollste unter den damaligen heidelberger Theologen, Nicolaus von Wachenheim, anzusehen — welche die alte scholastische

Theologie heftig vertheidigten und dabei wohl auch einige Gewaltthätigkeit nicht scheuten; Andere, wie Wessel, Agricola, Wimpheling und Reuchlin, welche der scholastischen Theologie, die ihnen veraltet und abgelebt schien, eine neue Art, die göttlichen Dinge zu behandeln, die schriftmäßige, entgegensetzten; endlich wieder Andere, die einen Mittelweg einschlugen, milde und bescheidene Verbesserer der alten Theologie, unter denen an Geistesgaben, Gelehrsamkeit und Feinheit Pallas Spangel aus Neustadt hervorragte, ein Lehrer Melanchthon's, dessen der große Schüler stets mit hoher Verehrung und Liebe gedachte. Zwischen diese Parteien in die Mitte gestellt, zeigte sich Dalberg als ein gerechter und billiger Verwalter der Universität: er pflegte und förderte Alles, was sich nicht bloß durch Neuheit, sondern auch durch innere Güte empfahl, aber er war weit entfernt, das Alte, wenn selbst Ueberlebte, gewaltsam zu unterdrücken, sondern ließ dasselbe in sich absterben. Nirgends finden wir bemerkt, daß Dalberg irgend einen Gelehrten wegen seiner besonderen Denkweise gekränkt oder gar vertrieben hätte, dagegen wissen wir, daß er die besten unter den Lehrern, diejenigen, die wirklich Neubegründer der Wissenschaft waren, mit lebhaftester Liebe umfaßte und gegen die Schmähungen der Widersacher tapfer vertheidigte. Auch ist keine Spur vorhanden, daß der Zwist der Realisten und Nominalisten durch Regierungsbefehle, Unterdrückungen und Vertreibungen beendigt worden wäre, wie wiederholt in Paris geschah, sondern alle Streitigkeiten jener Zeit in Heidelberg scheinen unter der Obhut des trefflichen Kurfürsten, ohne Zweifel aber auch auf den weisen Rath Dalberg's, gütlich beigelegt worden zu seyn.

So sorgte Dalberg mit väterlicher Liebe für das Wohl und die Würde unserer Universität; aber er beschränkte sich in der Belebung der höheren wissenschaftlichen Bestrebungen nicht auf die engeren Grenzen dieser einzelnen Hoch-

schule, sondern er bemühte sich zugleich, was sich für einen so edeln und vaterländischen Mann, für einen hochgestellten Pfleger der Wissenschaft gar wohl geziemte, in dieser Beziehung dem ganzen deutschen Vaterlande zu dienen. Dasselbe nämlich, was nach Ablauf von ungefähr drei Jahrhunderten der weise und herrliche Carl Friedrich beabsichtigte und worüber dieser Fürst mit Herder und Johannes Müller Briefe wechselte, eine nähere Vereinigung der ausgezeichnetsten und erleuchtetsten Männer des Gesammtvaterlandes, ein patriotisches Institut für den Gemeingeist Deutschlands zu stiften [a]), dasselbe that nach Maßgabe der Zeit auch schon unser Dalberg. Er errichtete nach dem Vorgange ähnlicher Bündnisse, die zu jener Zeit in Italien gebildet worden, in Vereinigung mit Conrad Celtes im J. 1496 die rheinische Gelehrten-Gesellschaft, welche die vorzüglichsten Männer zu ihren Mitgliedern zählte, wie Dietrich von Plenningen, Eitelwolf vom Stein, Hermann von dem Busche, Hermann Graf von Neuenaar, Tritheim, Reuchlin, Pirkheimer, Vigilius, Dracontius, Martin Pollig von Mellerstadt und Andere. Diese Gesellschaft, für welche Dalberg nicht sowohl das Haupt, als ein von Allen geliebter Vater war, bildete, später auch noch mit andern Vereinen, namentlich dem danubischen, verbunden, einige Zeit hindurch einen Bund, der die trefflichsten Männer des Vaterlandes auf eine sehr glückliche Weise sich nahe brachte; denn es kann nicht geleugnet werden, daß solche Vereine, sowohl freie, wie jene waren, als gesetzlich constituirte, wie wir sie später in den Akademien finden, von großer Wichtigkeit sind für die Belebung

---

a) Ueber diesen merkwürdigen Plan, der es wohl verdiente, auch in unserer Zeit von einem edeln deutschgesinnten Fürsten erwogen zu werden, findet man die erforderlichen Nachweisungen in Herder's Leben von Maria Carol. Herder, B. 2. S. 231, Werke B. 17. und in Herder's Adrastea, B. 6. S. 213—242, Werke zur Litt. u. Kunst, B. 12. S. 529.

der Geister und für die Förderung der Wissenschaften. Namentlich werden sie sich fast immer von selbst erzeugen und auch von eigenthümlicher Bedeutung seyn in Uebergangsperioden, wo das Neue, was sich gestalten soll, sich zuerst in Einzelnen, dann in Gemeinschaften darstellt, ehe es ins öffentliche Leben übergeht, und wo die, welche die neue Richtung verfolgen, von selbst gedrungen sind, sich näher aneinander anzuschließen, sowohl um das gemeinsame Interesse desto kräftiger zu fördern, als auch um sich nach außen zu vertheidigen und mit vereinter Kraft gegen alle Hemmnisse durchzukämpfen. In der Regel werden dann solche Genossenschaften wieder einzelne persönliche Mittelpunkte, Häupter, haben, welche die hervorragenden Träger des Gesammtgeistes, die schützenden Genien des Ganzen sind, und ein solcher war für das südliche Deutschland, namentlich für die Pfalz und die Rheingegenden, Johann von Dalberg, wie es um Weniges später für das mittlere Deutschland Wilibald Pirkheimer wurde.

Indeß, wir müssen zum Akademischen zurückkehren. Zuletzt haben wir an einen Curator die Forderung gestellt, daß er alle Hülfs- und Förderungsmittel, welche zur erfolgreichen Bearbeitung der Wissenschaften nothwendig sind, mit einsichtigem, treuem Eifer herbeischaffe, gegen die Lehrer aber sich so erweise, daß er wohlgesinnte und edlere Männer an sich und die Anstalt fessele. Was zuerst die Sachen betrifft — denn wir gehen vom Geringeren zum Höheren fort — so war freilich zu jener Zeit der Zuschnitt der Universitäten viel einfacher und bescheidener, als er heutiges Tages ist; denn fast alles das, was jetzt das vervollkommnete Studium der Naturwissenschaften und der Medicin für sich in Anspruch nimmt, war dazumal noch unbekannt. Nur eines war auch schon zu jener Zeit sowohl für Meister als Schüler das größte Bedürfniß, eine möglichst gute und reiche Büchersammlung und deren freier Gebrauch. Hierin hat nun Dalberg das Seinige

redlich gethan; denn durch seine Fürsorge vornehmlich wurde der Grund zu der Bibliothek gelegt, die nachmals unter dem Namen der Palatina weltberühmt geworden ist. Was aber sonstige Institute betrifft, so ist nur dieß überliefert, daß unter dem Kurfürsten Philipp ein neues Collegium für das Studium des Civilrechtes errichtet wurde; diese Anstalt bestätigte und weihte Dalberg als Kanzler der Universität, und wir dürfen wohl voraussetzen, er habe auch die Anregung dazu gegeben; denn da er, nach Tritheim und Andern, selbst ein ausgezeichneter Kenner des Rechtes war, so ist mit Recht anzunehmen, er werde auch ein eifriger Förderer des Rechtsstudiums gewesen seyn.

Aber freilich von höherem Werthe als Bücher sind Menschen, wichtiger als Sachen sind Personen: nicht auf Bibliotheken und andern Hülfsmitteln, wie schätzenswerth diese an sich auch seyn mögen, ruht die wahre Kraft und der Glanz eines litterärischen Gemeinwesens, sondern auf Männern von großem und tüchtigem Geiste. Darum hat vor Allem der Pfleger einer Akademie darauf zu sehen, daß er Männer von hervorragendem Geist und Wissen sorgfältig auswähle, die wohl Gewählten gewinne, die Gewonnenen an die Anstalt fessele. Nun werden einige Gelehrte durch Geld, andere durch Ehrenbezeugungen, wieder andere und zwar die besten durch Humanität und Liberalität angezogen, so daß sie, zufrieden mit dem, was zu einem anständigen Leben erforderlich ist, denjenigen Musensitz vorziehen, wo ihnen ein Leben mit Würde und die gehörige Lehrfreiheit vergönnt ist. Was Dalberg in Betreff der Besoldungen der Professoren, die jedoch in jener Zeit theils noch gar nicht üblich, theils sehr unbedeutend waren, gethan, wissen wir nicht; aber daß er gegen alle die humanste und liberalste Gesinnung bewies, daß er keinem, der sich löblich zeigte, die gebührende Ehre vorenthielt, daß er mit vielen Gelehrten, namentlich auch von unserer Universität, durch innigste Freundschaft ver-

bunden war, dafür haben wir die reichlichsten Beweise. Mit Rudolph Agricola lebte Dalberg wie mit einem Bruder, indem er mit ihm und Plenningen Haus und Tisch theilte. Mit welcher Liebe er Conrad Celtes umfaßte, ist aus dem früher mitgetheilten Brieffragmente zu ersehen. Die nämliche Freundschaft widmete er dem Johann Reuchlin. Auch dafür liefern uns zwei Briefe Dalberg's an Reuchlin, welche auf uns gekommen sind, Zeugniß. Im ersten derselben, worin Dalberg in seinem und seines Bruders Namen für ein übersendetes Buch dankt, sagt er unter Anderm: „Es sey dir genug, mein verehrtester und gelehrtester Johannes, daß dein Geschenk uns beiden höchst angenehm war. Du wirst mit Recht voraussetzen, daß wir uns bemühen werden, dir unsern Dank zu beweisen. Du wirst zu unserer Familie gezählt und mit aufrichtiger Verehrung behandelt werden; was uns gehört, wird auch dir gehören. Wir hoffen, das Gewitter, dessen du gedenkst und das wir allerdings auch am Himmel stehen sehen, werde noch ruhiger, als es droht, sich verziehen; sollte es sich aber doch zum Schlimmen entladen, so wirst du mich und meinen Bruder ganz so finden, wie du uns genannt hast, nämlich als die Zufluchtstätte für deine künftigen Unfälle, und es wird unter unsern Besitzthümern und Glücksgütern nichts seyn, was du nicht als das deinige zu betrachten hättest." Der andere Brief schließt mit folgenden Worten: „Wenn du gelegene Zeit hast, so fordere ich dich bei unserer Liebe, bei den heiligen Schriften und Musen auf und ermahne dich, daß du zu mir kommest. Ich habe Vieles mit dir für das Heil des gemeinen Wesens und unsere Ruhe zu besprechen. Du lebe wohl und zeige dich als Freund. Ich bin zu Ladenburg, deine Ankunft sehnlichst erwartend." Dieselbe Freundlichkeit, die er gegen die Lehrer bewies, zeigte Dalberg auch gegen die Zöglinge der Wissenschaft. Davon ist folgendes merkwürdige Beispiel zu erzählen. Johann Reuchlin hatte zu

Nutz und Frommen der deutschen Jugend eine Komödie verfertigt. Diese ließ unser Bischof, der nichts Menschliches sich fremd achtete, nicht nur mit Beibehaltung der Scenerie in seiner Wohnung aufführen, sondern er gab auch der Aufführung seinen Beifall und beschenkte die Jünglinge, welche die Rollen gespielt hatten, nachdem er sie durch reichliche Gastlichkeit erheitert, mit Goldstücken und Ringen, um sie und ihre Genossen zu einem um so eifrigeren Studium anzuregen. Auch hier that Dalberg das Nämliche, was Carl Friedrich gleichsam aus der Gruft herüber noch heute thut, nur jeder nach Maßgabe und in der Form seiner Zeit.

Dieß war die Art, wie Dalberg unser wissenschaftliches Gemeinwesen verwaltete, dieß seine Weisheit, sein gütiger und liebenswürdiger Sinn. Am höchsten schlagen wir hierbei seine persönliche Einwirkung und die begeisternde Kraft an, die von derselben ausging. Durch Schriften, wenn wir noch mehrere von ihm hätten, würde er sich nur in die Reihe anderer ausgezeichneter Gelehrten gestellt haben und von Einzelnen übertroffen worden seyn, aber daß er, ein so hochgestellter Mann, zugleich mit solcher Liebe mitten in der Wissenschaft und in der Gemeinschaft wissenschaftlicher Männer stand, daß er als Person ein belebendes Princip für die Wissenschaft wurde, das war unschätzbar und unvergleichlich. Und dieß lohnte sich auch, denn dadurch erreichte er, was auf keinem andern Wege, weder durch Gesetze, noch durch Drohungen und Strafen zu erreichen steht, Liebe, innerlichste Ergebenheit des Willens, freien und freudigen Gehorsam. Da er selbst ein treuer und in dem Wandel der Dinge wandelloser Freund war, so erfreute er sich auch gleichgesinnter Freunde, zu welchen die besten und edelsten Menschen der Zeit gehörten. Hier könnte Vieles angeführt werden, aber einiges wenige Ausgewählte mag genügen.

Alle Zeitgenossen stimmen im Preise Dalberg's überein:

Jünglinge und Männer, Einheimische und Auswärtige. Wie die studirenden Jünglinge gegen ihn gesinnt waren, ist aus der Rede zu entnehmen, welche einer von denen, die er nach Aufführung der Komödie gastlich beschenkt hatte, öffentlich an ihn hielt; in dieser nämlich finden sich folgende Worte an Dalberg: „Du bist der Erste und Einzige, der die Studien der Humanität und die edleren Wissenschaften in dieses unser heidelberger Lyceum, in diese Stoa — denn Akademie darf ich nicht sagen, weil Plato deren Urheber war, über den sie noch öffentlich ihre schmutzigen Nasen rümpfen — also in diese Schule, sage ich, gleichsam auf eigenen Schultern hereingetragen hat, der sie täglich gegen die ungelehrten, ungebildeten, neidischen Altmeister a) vertheidigt, dergestalt, daß es keine litterärische Celebrität, keine Muse in Deutschland gibt, welche nicht in dein Lob mit Recht einstimmte, nicht dich und jene deine edle Familie mit höchsten Lobsprüchen bis zum Himmel erhöbe." Von den Jünglingen aber ließen sich die Lehrer in der Liebe und Verehrung gegen Dalberg nicht übertreffen, vielmehr wetteiferten sie wieder unter sich, ihm ihre Ehrerbietung durch Wort und That an den Tag zu legen. Als Dalberg im J. 1481 nach Heidelberg kam, wurde er von der Akademie, der Sitte der Zeit gemäß, mit sechs Maß Malvasier und sechs Pfunden Leckereien b) empfangen; wie er auch im folgenden Jahre ein Ehrengeschenk von drei vergoldeten Tischmessern und einem anderen kleineren Messer erhielt, dessen er sich selbst bedienen sollte. Nach seinem gütigen Sinne aber verschmähte auch Dalberg solche Beweise der Dankbarkeit nicht, wohl wissend, daß ein dank-

a) Veteratores; der Ausdruck bezeichnet sowohl einen Menschen, der in einer Sache alt und grau geworden ist, als einen listigen, durchtriebenen Menschen. Ohne Zweifel sollen hiermit die Anhänger des Alten im schlimmsten Sinne charakterisirt werden.

b) Bellariorum: etwas Gutes, Gebackenes oder dergl. zum Nachtisch.

bares Herz mehr werth sey, als alle Schätze des Crösus und Midas. Andere Gelehrte, Mitbürger und Fremde, umgaben den Namen Dalberg's mit Lobeserhebungen, aber mit solchen, die offenbar nichts Erheucheltes und Gemachtes hatten, sondern in jedem Worte die Aufrichtigkeit der Gesinnung kundgaben.

Von den Mitbürgern mögen folgende hier genannt werden. Johann Vigilius schreibt in dem Briefe an Celtes, worin er diesem die Ankunft Dalberg's meldet: „Du wirst Sorge tragen, daß du, was nun deine Sache seyn wird, deinen oder vielmehr unsern Fürsten, Schutzherrn, Vater, Erzieher, Bruder, Freund, Genossen, Mitphilosophen wohlwollend empfangest, freigebig bewirthest und so wieder entlassest, daß es dir, ihm und uns zur Ehre gereicht. Es schiene mir aber auch rathsam, daß er von der Gesammtheit deiner Hochschule öffentlich, wenn es anginge, denn es wäre so anständig, empfangen würde. Sollte dieß aber durch Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit der Deinigen unterbleiben, so sorge wenigstens, daß du selbst nicht undankbar und uneingedenk der Wohlthaten, die du von ihm empfangen, erfunden werdest." Aehnliches schrieb bei derselben Gelegenheit Jacob Dracontius, auch ein gelehrter Heidelberger, an Celtes; er nennt Dalberg den „weisesten Bischof der Wormser" und fährt dann fort: „Nicht geringe Liebe widmet dir dieser Fürst deutscher Gelehrten, leicht unter allen der Gelehrteste, der gastliche Sammelplatz a) christlicher Musen, der höchste Trost der ganzen wissenschaftlichen Welt, der sichere Schirm aller Bildung." Celtes selbst aber zeigte sich auch wirklich nicht undankbar, vielmehr empfing er den Bischof höchst ehrenvoll, und damit auch ein Denkzeichen dieses Besuches auf die Nachwelt komme, schrieb er ein Gedicht „an seine

---

a) Diversorium, die Herberge. Dalberg's Haus und Heerd, wie seine Bibliothek, stand allen Gelehrten offen.

Muse bei der Einkehr des Bischofs von Worms"; ja etwas später feierte er auch noch das Lob Dalberg's in einem ausführlichen Gesange, dessen Schluß, wohl werth, daß ich ihn mittheile, folgender ist:

> Dieß Wen'ge, Bischof, spielt' ich, der Sorgen baar,
> Gesänge, warm vom Hauch der Begeisterung,
> Du, welchem, was ich bin und sinne,
> Alles mit Fug zu Befehle harret.
>
> Ja, was ich bin, du schirmest und schützest es,
> Du einzig, vorwärts treibst mir des Liedes Lauf,
> Du sorgest mir für guten Fahrwind,
> Daß in dem Hafen mein Segel ruhe.

Außer Agricola, Celtes und Vigilius waren mit Dalberg besonders innig befreundet Wimpheling, Reuchlin und Tritheim. Der Erstere von diesen nennt in seinem Isidoneus Germanicus Dalberg „den Ruhm der Deutschen, den Glanz seiner Familie, die hohe Zierde seines Kurfürsten Philipp, die Krone der Bischöfe." Der Zweite, Reuchlin, widmete unserm Dalberg mehrere Werke, namentlich die Schrift de Verbo mirifico, und das Vorwort zu letzterer enthält ein sehr gewichtvolles Zeugniß von der Freundschaft und Verehrung, welche Capnio für den wormser Bischof hegte; der hochberühmte Mann sagt nämlich: „dieses Werk habe ich deßhalb deinem Namen gewidmet, weil Heiliges Heiligen und Priesterliches Priesterfürsten gebührt, unter denen du vor den Andern eine hohe Stellung einnimmst: nicht allein wegen der Größe deines Gebietes und deiner Macht, woran du freilich auch sehr reich bist, sondern hauptsächlich wegen deiner seltenen Vertrautheit mit verschiedenen Wissenschaften." Der Dritte endlich, der Abt von Spanheim, ein Mann, der selbst auf so schöne und eigenthümliche Weise Gelehrsamkeit und Frömmigkeit verschmolz, eignete Dalberg das von ihm verfaßte bekannte Werk über die kirchlichen Schriftsteller

zu und redete in dem Dedications-Schreiben den Bischof von Worms in folgender Weise an: „Unter den Deutschen, ehrwürdigster Vater, kenne ich keinen, der dir gleich wäre, von welchem, wie von dir, ein so vereinter Glanz des Geschlechtes, der Würde und der Gelehrsamkeit ausstrahlte. Ich rede nicht zum Gehöre — Gott sey mein Zeuge — und will dich nicht als wohldienender Schmeichler gewinnen; denn ganz Deutschland ringsumher kennt dich ja als den erfahrensten Mann. Dich verehren die Gelehrten; dir huldigen die Edlen und Fürsten; du bist uns, was Plato dem Antimachus: wer durch deinen Ausspruch anerkannt ist, der wird mit Recht für gelehrt gehalten. Die öffentliche Meinung, die nicht lügt, verkündet uns, welch' tiefe Kenntniß der h. Schrift dir einwohne, welche scharfsichtige Kunde des Rechtes, welche Anmuth und Lieblichkeit der Rede und des Vortrags... Es bezeugen dieß die lichtvollen Reden, die du gehalten, die Briefe und Epigramme, die du geschrieben und durch welche der leuchtende Ruf deines Namens nicht bloß zu unsern Deutschen, sondern auch zu den Italiänern und Franzosen durchgedrungen ist."

Unter den Auswärtigen mögen nur drei Zeugen aufgeführt werden, aber höchst gewichtvolle. Sebastian Brant, der berühmte straßburger Rechtsgelehrte und Volksschriftsteller, nennt Dalberg in der Widmung einer Bibelausgabe „den König und Herrn seines Lebens und seines Wohles, dem er nächst den ewigen Göttern Alles verdanke". Wilibald Pirkheimer, der gleich berühmte und gelehrte Nürnberger, sagt, „Dalberg sey ewigen Andenkens würdig, sowohl wegen seiner Tugenden und seiner Humanität, als wegen der reichen wissenschaftlichen Bildung". Sixtus Tucher, auch ein bekannter Nürnberger, ein Mann von gewiegtem Urtheile, pflegte, wie uns Scheurl in einem Briefe an die gelehrte Schwester Pirkheimer's, Charitas, erzählt, häufig zu sagen: „er habe in seinem Leben vor-

nehmlich zwei Männer kennen gelernt, in denen sich der Ruhm des Geschlechtes und der Glanz der Wissenschaft, die Gaben der Natur und die Güter des Glückes aufs schönste vereinigten, Johann Pico von Mirandula und Johann von Dalberg.

Dieß mag für jetzt, bei beengter Zeit, über Dalberg genügen. Das Andenken an ihn erfüllt uns mit einer Mischung von Freude und Trauer, mit einem tragischen Gefühle. Dahin sind die Zeiten, da deutsche Kaiser Dalberge aufriefen. Die Majestät des Kaiserthums selbst ist in den Staub gesunken. Was unser Celtes von der ewigen Stadt und ihren Cäsaren singt, das gilt auch hier:

Was bleibt übrig, o Rom, von dir, als des endlichen Sturzes
Nachhall, was von so viel Consuln und Cäsarn zugleich?
Alles verzehrt die fressende Zeit, nichts währt auf dem Erdkreis
Ewiges; Schriftdenkmal dauert und Tugend allein.

Aber es kann auch, was Horaz von sich selbst sagt: „nicht ganz werd' ich sterben," auf Dalberg angewendet werden. Nicht ganz ist der treffliche Bischof von Worms gestorben und ein guter Theil von ihm ist der Libitina entronnen. Die unsterbliche Seele hat er dem Gott, dem er in seinem reichbewegten Leben treu diente, fromm wiedergegeben; unsterblich blüht sein Andenken im Vaterlande; in frischer Kraft steht das litterärische Gemeinwesen, dem er seine Sorge weihte, ja es ist mächtiger emporgewachsen, als er selbst hoffen durfte; es blühen auch jetzt diejenigen Wissenschaften, die er vorzüglich pflegte, und trefflich vermehrt hat sich die berühmte Büchersammlung, zu welcher er den Grund gelegt. Ja, was sage ich? Wenn wir selbst uns fragen: ist kein Dalberg da? so können wir auch mit frohem Muthe uns selbst antworten: Ja, es ist für uns einer da, nicht in persönlicher Gegenwart, aber auf geistige Weise. Mehrmals im Laufe der Jahrhunderte ist

Dalberg für unsere Hochschule wieder erstanden, und auch jetzt lebt er. Er hat gelebt in dem herrlichen Fürsten, den wir als den zweiten Vater unserer Hochschule verehren, in Carl Friedrich, und seinen erleuchteten Rathgebern; er lebt noch in dem erhabenen Sohne und Erben Carl Friedrich's, unserm durchlauchtigsten Großherzoge, und denen, welche ihm zur Seite stehen a). Und so dürfen wir hoffen, unsere Hochschule werde auch ferner unter den deutschen Schwestern die Stelle behaupten, welche ihr vermöge ihres Alterthumes, vermöge ihrer geschichtlichen Ueberlieferungen durch fast fünf Jahrhunderte hindurch und vermöge der seltenen Gunst ihrer reizenden Lage gebührt.

a) Mehreres, was hier folgt und der Feier des Tages angehörte, ist, als für gegenwärtigen Ort ungeeignet, weggeblieben.

2.

Noch einiges andere Heidelbergische zur allgemeinen Kirchen- und Gelehrtengeschichte

von

C. Ullmann.

Die Beschäftigung mit dem funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert überhaupt, zu dessen Geschichte unsere Universität und unsere vaterländische Kirche die wichtigsten und belehrendsten, aber, trotz früheren treuen Fleißes, noch lange nicht genug erforschten Beiträge liefert, hat mich wiederholt veranlaßt, von einer Handschrift unserer

Bibliothek Gebrauch zu machen, in welcher eine, bisher ungedruckte, Geschichte der Universität Heidelberg enthalten ist. Diese Handschrift, 228 Seiten in Folio, gibt offenbar nur eine oft fehlerhafte und von späterer Hand durchcorrigirte Copie eines, wie es scheint, nicht mehr vorhandenen Originals; der Verfasser von diesem ist nicht genannt, mag aber im siebzehnten Jahrhunderte gelebt haben, denn die Geschichte selbst erstreckt sich, von den Anfängen der Stadt Heidelberg, vornehmlich aber von der Stiftung der Hochschule beginnend, bis in die letzten Jahre des sechzehnten Jahrhunderts. In dieser Handschrift nun befinden sich auch kurze Biographien mehrerer der verdientesten Gelehrten aller Facultäten — unter ihnen S. 135 — 139. auch das Leben einer berühmten gelehrten Frau, die in Heidelberg lebte und starb, der Olympia Fulvia Morata —, und von diesen Vitis et Elogiis will ich gegenwärtig einige mittheilen. Zu diesen Mittheilungen aber, indem ich mir weitere, wenn der Gegenstand Beifall finden sollte, vorbehalte, habe ich noch besondere, durch den Augenblick gegebene Veranlassungen. Erstlich wünschte ich im Allgemeinen einen Mann, der sich sehr gründlich mit der vaterländischen Kirchengeschichte beschäftigt und in hoffentlich nicht allzu langer Zeit ein umfassendes Werk über dieselbe bekannt machen wird [a]), Herrn Prof. V i e r o r d t in Carlsruhe, auf die bezeichnete Handschrift aufmerksam zu machen und ihm einige Proben daraus vorzulegen. Sodann aber habe ich für die Wahl der einzelnen Stücke noch individuelle Ursachen:

1. Die wenigen Notizen über Rudolph A g r i c o l a habe ich gegeben, weil diese sich sehr natürlich an den Vortrag über Dalberg anschließen: beide Männer waren im

---

a) Eine Probe davon: Die sieben ersten Jahre aus der Reformations-Geschichte unseres badischen Vaterlandes — ist erschienen im Carlsruher Lyceums-Programme vom Herbst 1839.

Leben so innig befreundet, daß es mir schien, als ob der Eine nothwendig eine Erinnerung an den Andern hervorrufen müßte, und beide auch hier nicht getrennt werden dürften.

2. Die Vita von Joh. Brenz habe ich ausgehoben, weil gerade in diesem Augenblicke eine vollständige Biographie a) dieses hochverdienten schwäbischen Theologen erscheint. Zwar ist der erste Theil dieses trefflichen, nach Inhalt und Form befriedigenden Werkes schon vor einiger Zeit ins Publicum getreten, und ich kann nicht hoffen, den befreundeten Verfassern für die frühere Periode von Brenzens Leben bis zum J. 1534 noch etwas Neues zu bieten; auch muß ich bei der Kürze der mitzutheilenden Biographie fast fürchten, daß sie selbst für die spätere Periode, die im zweiten Theile folgen wird, kaum eine erkleckliche Nachlese finden dürften; allein wenn ihnen auch nur mit einer oder der andern Notiz gedient seyn könnte, würde es mir angenehm seyn; und jedenfalls mag dieses Stück hier stehen als ein Zeichen der Freude, daß der große schwäbische Reformator auch uns angehört, daß er, wie damals, laut unseres Matrikelbuches, viele seiner Landsleute, auf unserer Universität seine Bildung empfangen und unserer Stadt und Hochschule als Prediger und Lehrer seine ersten, frischesten Kräfte gewidmet hat; auch, wenn man will, als ein Ausdruck des Wunsches einer innigeren Gemeinschaft und Wechselwirkung beider Nachbarkirchen und Nachbaruniversitäten, wie dieselbe zu Reuchlin's, Melanchthon's, Brenzens Zeit so erfreulich stattgefunden hat, nachher aber auf so lange unterbrochen worden ist.

3. Das Leben endlich des berühmten Hauptverfassers des heidelberger Katechismus, Zacharias Ursinus, lege

---

a) Johann Brenz. Nach ungedruckten Quellen von Jul. Hartmann und Carl Jäger. Erster Band, Hamburg 1840.

ich darum vor, weil unsere Facultät im laufenden Jahre diesen Mann zum Gegenstande ihrer Preisfrage gemacht hat. Schon wiederholt habe ich erlebt, daß aus solchen Preisarbeiten tüchtige Monographien hervorgegangen sind. Durch eine Frage, die ich selbst in Halle zu stellen die Ehre hatte, ist die sehr gelehrte und gründliche Schrift über Tatian von Dr. Daniel [a]) veranlaßt worden; durch eine zweite, von meinem Freunde Thilo gegebene, die schöne Arbeit über Melanchthon als Theologen von Galle [b]), in welcher man nicht nur den Hauptabschnitt über Melanchthon als Dogmatiker und die Veränderungen in dessen Lehrbegriff, sondern auch die Beiträge zum Leben Melanchthon's, namentlich die Entwickelung des Verhältnisses zwischen ihm und Luther mit großer Befriedigung lesen wird. Möge nun aus der Frage über Zacharias Ursinus, dessen Person und Zeit so höchst bedeutsam ist, etwas Aehnliches entspringen, und demjenigen, der sich der Arbeit unterziehen dürfte, auch die nachfolgende kurze Biographie neben andern bedeutenderen Hülfsmitteln noch einen kleinen Beitrag liefern!

---

a) Tatianus der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Dr. Herm. Adalb. Daniel, Lehrer am Pädagogium zu Halle. Halle 1837.

b) Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen und einer Entwickelung seines Lehrbegriffs von Friedr. Galle. Halle 1840.

1. Rodolfus Agricola, Frisius [a]).

Orion hic est et Phosphorus nostrae Academiae: natus prope Groningam Frisiae ex familia honorata anno 1442. In Lovaniensi Academia primum, quo, Parisiis et Colonia laxiori nimis disciplina famosis, iuventus confluxerat, hinc in Galliis, inde in Italia apud exules maxime Graecos, Byzantio capto, atque adeo ipsum Herculem Estensem, Ferrariae Ducem, ingenii, eloquentiae et linguarum laude sibi comparata, in patriam reversus; a multis expetitus, Groninganae Reipublicae Syndicus vel consiliarius constitutus, aulam Maximiliani primi, Imperatoris, semestre secutus, in arctissimam ibidem Burgundiae et Brabantiae Cancellariorum familiaritatem illapsus, detrectato oblato sibi scholae Antverpiensis regimine, opera Vangionum Antistitis, Ioannis Camerarii Dalburgii, discipuli olim in Graecis, Heidelbergam accersitur; ubi Philippus Elector, iniecta occasione, quaedam ab ipso ex Poësi et Historiis verti postulavit, quod et praestitit, contexta Epitome ex Bibliis et Herodoto de Assyriorum et Persarum imperio, de civilibus discordiis Graecarum civitatum ex Thucydide et Xenophonte, de Philippo et Alexandro ac successoribus ex Diodoro et Polibio [b]). Wormatiam quandoque excurrens et ibi Auditorium habuit et Heidelbergae, perorando ac disputando in Academia, Aristotele vertendo et interpretando magnam et sibi et Academiae nominis celebritatem acquisivit. Et ut appareat, quantum tunc Academia virum habuerit sub exuviis Agricolae, ex Paulo Iovio, Erasmo Roterodamo et Hermolao Barbaro haec testimonia videamus.

---

a) Manuscript S. 66—69.

b) Ich habe weder an der Orthographie, noch sonst, wo die Sprache mangelhaft ist, etwas geändert, außer in wenigen, ausdrücklich bemerkten Fällen bei offenbaren Schreibfehlern.

Sic Paulus Iovius in Eloquiis Virorum Clarorum et Doctorum de Rodolfo Agricola: „Quis non te, Rodolfe Agricola, inusitato et plane portentoso conspirantium siderum concursu natum esse fateretur, si vim coelestis tam varie radiantis luminis non secus ac in astris cursum certior disciplina deprehenderet? Hausisti enim Hebraicas Graecasque literas usque adeo stupenda celeritate, ut nequaquam Groningae in ultima Frisia, sed Hierosolymis et Athenis natus ac educatus a doctissimis crederere. Latinas porro tanta felicitate didicisti docuistique, ut exacta puritas, ac illa nobilis ubertas Romanae Eloquentiae nostro cum pudore in squallenti asperoque oceani littore quaerenda videatur. Vivent profecto in admirantium manibus tua illa, quae avide leguntur a), in Dialecticis Rhetoricisque praecepta et divini ingenii Carmina, quibus vel illustribus poëtis numeros excussisti. Nos vero in magno vitae tuae desiderio aut numinum, aut certe siderum inconstantiam indignanter usquequaque mirabimur, quae tantis cumulatum muneribus terris tantum ostenderint, graviore quidem iniuria humani generis, cum ille coelesti aura fortasse dignior, in secundissimo foecunditatis cursu raperetur. Defunctum Heidelberga, Germaniae Urbe Gymnasio clara, decuriones sepulcri honore perornarunt." Hactenus Iovius.

Nunc Hermolai Barbari videamus, apud Caesarem legati, qui tali inscripto Epigrammate supremum amicitiae munus exsolvit.

Invida clauserunt hoc marmore fata Rodolfum
Agricolam Frisii spemque decusque soli:
Scilicet hoc uno b) meruit Germania quicquid
Laudis habet Latium, Graecia quicquid habet.

Corpus autem humatum fuit apud Minoritas Franciscanos

a) Es steht im Texte, was weder einen Sinn gibt, noch auch nur zu lesen ist: loquntur.

b) Nach einer anderwärts vorkommenden, wohl richtigeren Lesart: vivo.

Heidelbergae in habitu Franciscano, anno aetatis proh dolor tantummodo quadragesimo secundo, ao. Domino a) 1485.

Tertium testimonium de ipso est Erasmi in Adagio: Quid cani cum balneo? „Hoc equidem," inquit, „adagium eo libentius refero, quod mihi refricat renovatque memoriam pariter ac desiderium Rodolfi Agricolae; quem ego virum totius tum Germaniae, tum Italiae publico summoque honore nomino; illius quae genuerit, huius quae literis optimis instituerit. Nihil enim unquam hoc Cisalpinus orbis produxit omnibus literariis dotibus absolutius, absit invidia dicto. Nulla erat honesta disciplina, in qua vir ille non poterat cum summis artificibus contendere. Inter Graecos Graecissimus, inter Latinos Latinissimus: in Carmine Maronem alterum dixisses; in oratione Politianum quendam lepore referebat, maiestate superabat. Oratio vel extemporalis adeo pura, adeo germana, ut non Frisium quendam, sed urbis Romanae vernaculum loqui contenderes. Eloquentiae tam absolutae parem adiunxerat eruditionem; Philosophiae mysteria omnia penetraverat. Nulla pars Musices, quam non exactissime calleret. Extremo vitae tempore ad literas Hebraicas et scripturam divinam totum animum appulerat. Atque haec conantem fatorum invidia virum terris eripuit; nondum annos natum quadraginta tres."

Accedat et quartum testimonium, Petri Montani, Philosophi et Poëtae satyrici, de eodem Agricola: „Agricolam solum ex Germanis scriptoribus insolenti Graeciae aut procaci Italiae obiicere possumus. In oratione enim pedestri mihi effinxisse videtur sonum Lactantii, lenitatem et rotunditatem Plinii, lumen Senecae, Tullianam quoque redolet ubertatem et acumen ostentat Quintiliani, vehementiamque et obliquitatem Cypriani referre videtur." Itaque sub unius Rodolfi Agricolae involucro Academia nostra cumulum eru-

---

a) Muß entweder heißen: Domini, oder ao. ist nicht, wie gewöhnlich: anno, sondern a nato zu lesen.

ditionis occultans eo uno monstrato plurimos doctissimos viros obiectare posset.

---

2. Ioannes Brentius, Regens in Academia [a]).

Paulo post haec tempora, videlicet Anno millesimo quingentesimo decimo nono, quo etiam mortua fuit Illustrissima Domina Sibylla Electoris Palatini Ludovici uxor, filia Alberti Bavariae Ducis, ad cuius funus ut et die tricesimo post ad exequias pro anima defunctae Academia omnes suae Iurisdictionis subiectos convocavit; Eo inquam anno hic Ioannes Brentius in Bursa Realium seu Suevorum Regens ab Universitate anno aetatis decimo nono, Magister iam renuntiatus, designatus fuit fide loco Iuramenti praestita.

Natus ceteroquin hic Brentius in Suevia ao. 1499. Heidelbergae anno aetatis decimo quinto prima philosophiae laurea decoratus, ubi aliquot annos celeberrimos tunc Professores et quosdam legales in Academiam satis munificos audivit sedulus: Theobaldum Billicanum, Ioannem Knoeller, postmodum factum Caroli quinti Imperatoris Consiliarium, Ioannem Oecolampadium, Hispanum Matthaeum Iudeum sed Christianorum sacris initiatum, Medicinae Doctorem, Petrum Scheibenhardt, Georgium Nigri, Theologiae Doctores et Professores celeberrimos; hos tanta audivit diligentia, ut *ἀγρυπνίαν* inde contraheret; cuius seminarium senex retinuit. Commilitones literarum habuit Philippum Melanchthonem, Martinum Bucerum, Erhardum Snepfium, Martinum Frechtium; professus in eadem hac nostra Academia fuit Quodlibeticam, Dialecticam Rodolfi Agricolae, Suetonium, Graecam Grammaticam et Homerum et Summulas Petri Hispani. Et cum Lutherus ao. 1518 Heidel-

---

a) S. 111—113 des Manuscripts.

berga Romam transiens a), in monasterio Augustiniano divertens, disputationem de Iustificatione proponeret, ibi familiariter cum ipso iuvenis hic Brentius in hac schola conversatus; ibidem non longe post in contubernio Realium Matthaeum Evangelistam explicare coepit, tanta auditorum frequentia ut propter angustiam loci in Auditorium philosophicum reiiceretur; nec sine odio et invidia, qua tamen non obstante in Collegium Canonicorum ad S. S. b) est adscitus; et celebratis in patria Sacrorum primitiis, Heidelbergam reversus et populum concionibus habendis et studiosos epistola ad Hebraeos docenda erudivit. Inde in infelici illa *ἀμαράντοις νείκεσι* celebri Eucharistica concertatione ad Marpurgense Colloquium ao. 29, ad Augustana Comitia anno 30, ad Academiam Tubingensem sub Ulrico Wirtenbergico post turbas bellicas instaurandam ao. 36 adhibitus; Halam Suevorum, cui in Ecclesiastico docendi munere suam operam condixerat, ad officium reversus anno 47. Occupata a Capitaneo Hispano (Caesare Carolo quinto victore urbem cum exercitu ingresso) domo; periculum et ronchos ubi videt militares, literis et chartis in pluteos coniectis, cum familia per posticum se subducens; cum etiam a scriptis et concionibus, quas contra Caesareanos in urbe habuisset nonnihil tribunitias, discrimen imminere subolfaceret, in xenodochium urbis primum dein in turrim praealtam sese abscondit; tandem uxore et liberis relictis urbe egressus, vestem *μεταμορφούμενος* per medios Hispanos elapsus totam noctem in agris oberrans, Caesare urbe digresso, eodem reversus; evulgato et decreto a Caesare ac Imperii ordinibus proposito *πολυθρυλλήτῳ* illo Interim, quodam catholicae et protestantium Re-

---

a) Ist unrichtig, denn bekanntlich geschah es nicht aus Veranlassung der Reise nach Rom, daß Luther nach Heidelberg kam, sondern Heidelberg selbst war das Ziel der Reise und die Ursache ein Ordensconvent.

b) d. h. ad Spiritum sanctum, bei der Kirche zum heil. Geist.

ligionis ad tempus sacomate et aequilibrio, cum acquiescere nollet, nec aliis acquiescendum statueret, quin potius impietatis damnaret, in nova discrimina et insidias coniectus, urbe Hallensi excedens in silvis aliquamdiu interdiu abditus, inde in Wirtebergico agro, quamvis passim a praesidiis Hispanicis quaesitus, tuto aliquamdiu delitescens; cum et ea ipsa intuta et inhospita essent loca, Basileam, et inde denuo in silvam Herciniam et Ducatum Wirtebergicum noe. a) mutato et sub ementito praefecti alicuius titulo et habitu sese contulit; donec dispulso exilii nimbo, pacis serenitate restituta, Stutgardiae praepositus ad varia Theologica in Ducatu Wirtenbergensi adhibitus, vir undiquaque doctissimus. Ibidem tandem anno Christi 1570, aetatis septuagesimo primo morte extinctus fuit. Atque haec de Brentio.

---

3. Zacharias Ursinus b).

Cum eodem die mense et anno quo Cistnerus mortuus existimetur Ursinus, eximio Iureconsulto eximio merito subiicimus Theologum.

Quadus hic Silesiorum metropoli Uratislaviae natus anno 1534. Witebergae ultra quinquennium tempore Philippi Melanchthonis, a quo summum ingenii, eruditionis, pietatis et modestiae testimonium reportavit, commoratus, inde anno 1557 ad colloquium in Vangionibus, a Ferdinando I. Imperatore et Electoribus institutum, Melanchthonem, Eberum et Peucerum subsecutus, non sine viatico Senatus Uratislaviensis conventus illius Theologos vidit, audivit: inde per diversas Germaniae Academias, Argentinam, Basileam, Helvetiam, Lausannam, Genevam, ingenio,

a) nomine.
b) Manuscript S. 171 — 174.

virtute et diligentia in famae futurae altum sese iactans per Lugdunum et Aurelias Lutetiam penetrans, non modo Gallicam sed maxime Hebraeam linguam a Mercero summo tunc eiusdem linguae coryphaeo postquam didicisset, reversus per Helvetiam, Tubingensem Academiam, Ulmam, Noribergam, Franconiam, Witebergam rediit: ubi anno aetatis vigesimo quarto a Senatu Uratislaviensi ad Scholae patriae gubernationem Artium et Linguarum lectiones ut et Theologica tractanda evocatur. Ubi tamen vix substitit biennium propter Cadmeum dissidium Eucharisticum eorum, qui non debebant, sed potius cum omnino a prisca Ecclesia secessionem propter abusus facere statuerent, in sacramento eo, quod sicut unionem nostram Christi corpore arctissimam, sic et priorum [a]) inter sese non distractiones caninas, sed amorem et concordiam et φιλησυχίαν infert, urget et stabilit, easdem invicem virtutes exserere neque mutationem suam inde suspectam reddere tenebantur [b]).

Relicta itaque patria Tigurum in Helvetiam reversus, summos profecto in scientia Theologica et aliis Facultatibus illos tunc φωστῆρας Martyrem, Bullingerum, Lavaterum, Gualtherum, Gesnerum repetiit, audivit, observavit, donec anno sexagesimo secundo, aetatis tantum vigesimo octavo propter ingenium acre et igneum, iudicium exactum, doctrinam exquisitam, qua in Theologicis, qua philosophicis, qua humanioribus, ab Electore Friderico tertio Palatino Heidelbergam accersitus Illustri Sapientiae collegio et

---

a) Muß wohl ohne Zweifel: piorum heißen.

b) Der Sinn ist: Diejenigen, die sich wegen der Mißbräuche von der alten Kirche trennten, hätten nicht gerade aus Veranlassung des Sacramentes, welches, wie es die innigste Gemeinschaft mit Christo darstellt, so auch gegenseitige Liebe ans Herz legt, gehässige Streitigkeiten erheben und dadurch ihre Sinnesänderung verdächtig machen, sondern eben hier die Tugenden der Liebe und Friedfertigkeit um so mehr beweisen sollen.

Humanitatis, Philosophiae et Theologiae studia iuventuti moderandae instillanda praefectus et praepositus fuit, discipulos habens aetate nonnullos provectiores. In ea aetate ad tanta eruditionis praestanda molimina an pares habuerit, subdubito. Si qui forte quos Iupiter aequus amavit et celsos evexit ad ardua virtus, aliquid in tantulae virilis aetatis gradu moliti fuere, tanto hic eos superavit fortior et felicior, quanto „Aiax praeteriit Telamona, ut Pelea vicit Achilles". Et certo deinceps excusso hoc Palinuro, vix Aeneam aliquem promtum invenerunt, qui sederet ad clavum. Eodem anno voluntate Senatus Academici et auctoritate Electoris Theologiae et titulo et re ipsa Doctor ac Professor locorum communium constitutus, utranque hanc et Professionis et gubernationis Collegii Sapientiae [a]) coniuncto et labore et laude sustinuit per sexennium, quo Professionem resignavit, successorem habens Hieronymum Zanchium. Opera Theologica conscripsit plurima quorum ingens totum volumen collectum vide a Doctore Quirino Reutero; adhibitus etiam ad Colloquium Maulbrunnense, inde a Bernatibus circa annum 71 ad Professionem Theologicam in Academia Lausannensi ad lacum Lemanum expetitus; ab iisdem denuo anno septuagesimo septimo Heidelberga propter expulsam a Lutheranis Calvini relligionem migrare iussus in urbem suam ad hospitium et ad Professionem suscipiendam invitatus, sed a Principe Ioanne Casimiro in noviter extracto [b]) Gymnasio Neapolitano Nemetum ambabus ulnis propter famae celebritatem et ingenii vim retentus. Profecto Theologus hic *τετράγωνος*, *φιλόπονος*, sed et *ὀξύχολος* ad Aristophanis, Cleanthis et Epicteti lucernam lucubrans, duplici colubro et ubiquitario et pseudeucharistico conficiendo, textum Biblicum explicando,

---

a) Hier scheint ein Wort zu fehlen, etwa provinciam oder dergl.

b) So ganz deutlich geschrieben, muß aber zuverlässig heißen: extructo.

iuventam regendo, docendo, Herculis columnas nominis sui fama superavit; otium iners non ullum passus, id quod foribus Musei Iambi praefixi satis ostendunt:

Amice quisquis huc venis,
Aut agito paucis, aut abi,
Aut me laborantem adiuva.

Auditoribus suis edixit: ut si quid minus in lectionibus assequerentur, aut alias scrupuli quippiam haberent, id in charta consignarent et sibi sub finem lectionis cuiusque traderent; se tum domi cogitaturum de obiectis ac eorum solutione sufficienti eamque sub initium sequentis lectionis allaturum, ut omnes eam simul audiant et expendant, an sibi satisfactum sit. Mortuus Neostadii anno 83, sepultus ibidem in choro templi, a Ruperto Ruffo Electore Palatino Academiae nostrae fundatore extructi, cum tali monumento:

„Conditum hic est corpus ZACHARIÆ URSINI URATISLAVIENSIS, Theologi magni, propulsatoris haeresium de persona et coena Christi, voce et stylo acerrimi, philosophi acuti, viri prudentis, moderatoris iuventutis severi, evocati ex hac vita anno Domini 1583, aetatis suae 49, die 6. Martii. Memoriae et honori Collegae in Christo carissimi et optime meriti Neapolitana Nemetum Schola gratitudinis ergo P. C."

Quantus hic fuerit Ursinus, aestimare licet iudicio Friderici tertii, Electoris Palatini, qui sciscitatus aliquando Nobilissimum Ioachimum a Bergen, Equitem Quadum, nossetne Ursinum; illo annuente et se magni eum facere affirmante, subiunxit Elector: „Tanto vero viro patria haudquaquam digna fuit: dicas popularibus tuis, ut multos tales ad me expellant."

3.

Historisch-kritische Untersuchung über Christi Himmelfahrt[a]).

Von

Lic. Gottfried Kinkel,

Privatdocenten der evang. Theol. an der Universität Bonn.

Nach evangelischen Berichten und nach dem Zeugnisse brieflich apostolischer Tradition steht am Schlusse des irdischen Lebens Jesu eine Thatsache, die unter verschiedenen Ausdrücken und Bildern bei allen Zeugen denselben Inhalt hat. Am geistigsten faßt sie Christus selbst in den Reden bei Johannes als Heimgang zum Vater, aber auch als ein wirkliches Hinaufgehen zu demselben (Joh. 20, 17). In der Geschichtserzählung des Lukas wird Christus hinaufgetragen (ἀνεφέρετο Luk. 24, 51) und hinaufgehoben (ἐπήρθη A.-G. 1, 9), aufgenommen von den Jüngern hinweg und vor ihren Augen in den Himmel (ἀναληφθεὶς A.-G. 1, 11). Gleichlautende Formeln hat die Kirche in ihre Bekenntnisse aufgenommen und die des Markus oder seines Fortsetzers ihnen hinzugefügt (Mark. 16, 19), daß Christus sitze zur Rechten Gottes. Beruhen mag die letztere, außer alttestamentlichen Vorbildern, auf der Vision

a) So gewiß die vorliegende Untersuchung durch das Auffallende ihres Resultates bei den beiden entgegengesetzten Standpunkten unserer Zeit Widerspruch finden wird, so ist sie doch im theologischen Geiste geführt und enthält viele Beobachtungen des Bestandes der biblischen Erzählungen, die auch dem Dissentirenden Achtung abgewinnen müssen und zum allgemeinen Förderniſſe gereichen. Deßhalb und weil der geehrte Verfasser es in jeder Beziehung ansprechen kann, hier zum Worte zu kommen, habe ich nicht angestanden, der Redaction die Abhandlung zur Aufnahme zu empfehlen. Nitzsch.

des Stephanus, der sterbend den Menschensohn schaute ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ (A.-G. 7, 56). In allen diesen Ausdrücken ist Ein Lehrstück enthalten: Christi Leben, wunderbar beschlossen wie begonnen, verzehrt sich nicht in sterblicher Altersschwäche, sondern in höchster Jugendschöne als ideales Bild vollkommener Männlichkeit, als zweiter Adam in der Vollkraft der Entwickelung stehend, wird er der irdischen Veränderlichkeit entzogen: ein verklärter Leib, nicht mehr vom bleiernen Gesetze der Schwere gehalten, tritt in Gottes persönliche Gemeinschaft ein, und in ihm wird der Menschheit die verlorene Macht über die Schöpfung zurückerstattet. Diese Thatsache ist von allseitig höchster Bedeutung. Wie in der Todesart Christi ein ästhetisches Interesse ist (denn würde sich nicht von getrennten Gliedern, zerschmetterten Gebeinen, schrecklicher Verstümmelung des Leibes, den der Schönste unter den Menschenkindern trug, auch das christliche Gefühl schaudernd abwenden?) — so hat auch die Himmelfahrt ästhetische Bedeutung. Christi Leib im Grabe vermodernd, oder er selbst nach der Auferstehung in einem überflüssig gewordenen Daseyn hinsiechend und alternd — beides sind Bilder, die uns nicht darum allein abstoßen, weil wir von Kindheit an das Gegentheil wissen. Der Mensch soll auf der Erde seyn nur entweder zur eigenen Läuterung oder um Ein großes Werk zu verrichten; jener Zweck fällt bei dem Heiligen Gottes weg; diesen hat er mit Auferstehung und Stiftung des Reiches erfüllt. Der Zweifel an dem Factum muß also schon deßhalb schweigen, weil die Kritik keinen dem großartigen Daseyn des Religionsstifters angemessenern Abschluß desselben aufzufinden im Stande ist. Setzt doch die Erniedrigung des Logos auch eine darauf folgende Erhöhung nothwendig voraus. Christus bedarf einer Rechtfertigung durch Gott, dem Verdammungsurtheile der Welt gegenüber; er hat es verdient, durch Gott verherrlicht zu werden, weil er selbst in seinem ganzen Leben

und zumeist in seinem Tode Gott verherrlicht hat (Joh. 17, 4. 5). Die Erhöhung Christi ist so die Versöhnung und Heilung des durch die Weltsünde der Kreuzigung aufgerissenen und blutenden christlichen Gefühls. Nicht minder ist die historische Bedeutung des Factums ins Auge zu fassen. Es ist diese Thatsache besonders, welche die Jünger befähigt das Evangelium auszubreiten. Nicht absichtslos schließt der epitomatorisch kurze Bericht, welcher das Markusevangelium endigt, das Ausgehen der Jünger zur Missionspredigt so enge an Christi Aufnahme in die Herrlichkeit an (Mark. 16, 19. 20); und Christus selbst, wenn er den trauernden Jüngern den Trost thatkräftigen Handelns für seine Sache verheißt, hebt, noch ehe er der Mitwirkung des Geistes gedenkt, hervor, daß der Gläubige selbst größere Werke als der Herr vollbringen werde, eben weil Er zum Vater gehe (Joh. 14, 12). Natürlich; denn nachdem der Herr nicht mehr die kraftvolle Individualität der Jünger als überwiegender Geist niederhält, kommt diese zu wirksamer Reife. Christus ist vor ihren Augen gerechtfertigt; er ist der Herr, der Alles zu ihrem Vortheile lenkt; sie siegen über die Welt, weil sie siegesbewußt sind durch den Glauben an seine Erhöhung. Auch der Geist kann jetzt erst wirken: nur von dem Verklärten kann er Zeugniß ablegen. Wir müssen daher die Stimmung großer Freude (*μετὰ χαρᾶς μεγάλης*), welche Lukas auf Grund der Himmelfahrt (24, 52) den Jüngern zuschreibt, schon darum für historisch halten, weil ohne sie und somit ohne die Himmelfahrt das Problem der Weltbekehrung sich nicht löst. Aber auch schon als dogmatischer Lehrstoff wird die Himmelfahrt in der apostolischen Zeit behandelt und zu praktischen Porismen benutzt: ein Beweis, wie wichtig sie dem christlichen Leben ist. Am bedeutendsten sind hier die Betrachtungen des Paulus, daß unser Lebensprincip im Himmel sey, von dannen wir Christi harren (Philipp. 3, 20), und daß wir suchen sollen, was droben ist, da Chri-

stus ist sitzend zur Rechten Gottes (Kol. 3, 1). Denn in diesen zeigt sich der praktische Werth der Thatsache für ewige Zeiten. Die durch Leiden mit dem Herrn errungene Gemeinschaft der Liebe setzt sich als Sehnsucht nach dem Verklärten fort, löset die Seele vom irdischen Sinne und zieht sie, ist durch den Tod Ablegung des Erdenstoffes erfolgt, zu stetem Einsseyn mit dem Geliebten empor. Das ist der Trost der Himmelfahrt Christi: in derselben Verbindung, wie die Auferstehung der Glieder zu der des Hauptes gesetzt wird, muß auch die Himmelfahrt zur Entrückung der Gläubigen in Gottes Nähe stehen. Aber nicht die Seele bloß hat daran Theil, auch die verklärende Leibesauferstehung der Gläubigen ist versiegelt. Sie scheint daran zumeist zu scheitern, daß sich locale Beschränkung der Seele mit Gottes Nähe nicht zusammendenken, kein leiblicher Aufenthaltsort sich begreifen läßt, wo der Mensch Gott näher sey als irgend anderswo; ebenfalls daß ein materieller Leib, auch noch so verklärt gedacht, von irdischen Bedingungen losgelöst, unbegreiflich bleibt. Die Aufhebung dieses Widerstreites mit mechanischen Gesetzen ist zwar durch die Himmelfahrt noch nicht dem Denken adäquirt, aber als künftige verheißen. Durch die That hebt sich die Frage nach der Möglichkeit auf; Christus lebt in menschlichem Leibe und ist dennoch der Erde entrückt: was dem Erstlinge geschah, ist den Garben verbürgt. In diesem Sinne hat die Kirche das Recht, ein Himmelfahrtsfest ebensowohl als eine Auferstehung Christi zu feiern.

Erkennen wir demnach das Factum der Himmelfahrt als ein Postulat des christlichen Gefühls und der historischen Betrachtung, sehen wir ferner, daß es zur Ausbildung einer vollständigen christlichen Dogmatik in Soteriologie und Anthropologie unentbehrlich ist, so ist schon dadurch seine Wahrheit erwiesen. Freilich scheinen solche Postulate geradezu überflüssig, da deutliches evangelisches

und apostolisches Zeugniß vorhanden ist. Dieß immer wieder von Neuem zu untersuchen und gläubig sich anzueignen, scheint die einzige Aufgabe der Kirche in diesem Stücke; in solchem Sinne ist unser Versuch zunächst gemeint. Hier jedoch, auf dem Boden der comparativen Exegese, will der Zweifel eine größere Berechtigung haben in der Thatsache, welche wir als ersten Punkt dieser Untersuchung voransstellen möchten:

> daß die Berichte, welche das neue Testament über Christi Himmelfahrt gibt, in Betracht der Zeit, des Ortes und der Umstände miteinander völlig unvereinbar sind.

Es ist billig, den Evangelien und der Apostelgeschichte die erste Stelle zu gönnen, da nur diese Schriften historisch ein historisches Factum erzählen.

Sie zu combiniren, wird scheinbar dadurch erleichtert, daß der erste Evangelist der Himmelfahrt gar nicht erwähnt, Johannes (den wir für den einzigen Augenzeugen unter den Evangelisten halten) sie wenigstens am Ende seines Evangeliums ausläßt, da, wo er Jesum zum letzten Male irdisch erscheinend uns vorführt, sey dieß nun im 20. oder 21. Kapitel. Aber die Kritik hat Recht, wenn sie zunächst gerade daran ihren ersten Anstoß nimmt, daß diese Hauptzeugen hier verstummen. Zwar für Johannes wäre die Lösung so schwer nicht; er faßt von Christo nur das ethisch Bedeutende auf, sein Wunderbares dient immer nur zur Anknüpfung von Reden, die vom sinnlichen Wunder hinaufweisen zur großen geistigen Wunderthat Gottes, daß er seinen Sohn machtgerüstet ins Fleisch sandte. Auch könnte man die Himmelfahrt mit den Sacramenten zusammenstellen: Johannes erzählt nicht das Factum ihrer Einsetzung, aber er gibt Reden Jesu, aus denen ihre Symbolik klar wird, für das Abendmahl die Rede vom Genusse des Fleisches und Blutes, für die

Taufe die Wiedergeburt aus Wasser und Geist; ebenso ließe sich denken, daß das äußere Factum der Himmelfahrt von ihm ausgelassen sey, da Jesus seine dogmatische Bedeutung vielfach in den Reden über den Heimgang zum Vater ausgesprochen hatte. Endlich beruft man sich darauf, daß der Herr der Magdalena Joh. 20, 17. seine Auffahrt wenigstens weissage. Da nun Johannes immer nur auswählend mit seinem Stoffe verfährt, keineswegs die Tendenz hat, das Erdenleben Jesu vollständig auszuzeichnen, gäbe bei ihm die Auslassung des wunderbaren Endes Jesu so wenig ein Recht zum Zweifel an der Thatsache, als das Gleiche bei der Kindheitsgeschichte, obwohl immerhin ein Abschließen des Lebens Jesu ohne Himmelfahrt (falls diese ein historisches Factum ist) mindestens unkünstlerisch scheint, indem die Seele des Lesers unbefriedigt bleibt.

Anders aber stellt sich die Sache bei Matthäus. Dieser hat offenbar die Absicht, vollständig zu erzählen, Christi Leben rund zu umschließen; und wie er uns das Geheimniß jungfräulicher Geburt aufdeckt, ist der Schluß gestattet, daß er Jesum auch bis zum Ziele seines Erdenlebens habe geleiten wollen. Hierzu kommt ein wichtiger Umstand. Die letzte Rede Jesu bei ihm ist der Art, daß sie deutlich als Abschluß der messianischen Wirksamkeit Jesu erscheint. Die Gewalt im Himmel und auf Erden hat der theokratische König schon: nur damit Alle sie anerkennen, sendet er seine Boten aus, Unterthanen zu werben. Die Schlußverheißung: „Ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende" kann nur im Augenblicke eines Abschiedes gesprochen seyn, wo, um den momentanen Trennungsschmerz zu lindern, der Trost dieser Verheißung nöthig war. Abschied und somit Himmelfahrt hat also am Ende dieser Rede stattgehabt; daß Matthäus die Art, wie letztere erfolgt, nicht angibt, kann zwar zum Theil aus künstlerischer Composition erklärt werden: er wollte mit

einem gewaltigen Worte abschließen. Aber das will unmöglich scheinen, daß ein so schweigend angedeutetes Factum dasselbe seyn sollte mit der glänzenden Himmelfahrt, wie sie Lukas in der Apostelgeschichte uns beschreibt. Aber noch größer ist die Ortsdifferenz. Nach Lukas findet die Himmelfahrt unweit Jerusalem statt, nach Matthäus auf einem Berge Galiläa's, wohin, wie es scheint, zur letzten Besprechung, der Herr die Seinen versammelt. Drohend treten sich also zwei Zeugnisse gegenüber, von denen das eine wegen des freilich unbestimmbar nahen Zusammenhangs mit dem aramäischen Grundtert eines Apostels, die A.-G. aber durch große Ausführlichkeit der Darstellung und Scenerie gleich große Ansprüche auf Glaubwürdigkeit haben.

Bei Markus wird das Leben Jesu ebenfalls bis zu einer Vision nach der Auferstehung fortgeführt. Auffallend ist aber hier eine Duplicität des Ortes. 16, 7. sollen die Jünger nach Galiläa gehen, und dieß wird mit der Verheißung aus Engelmund begleitet, daß sie Ihn dort schauen werden. So weit folgt der Verf. dem Matthäus. Dann tritt in dem zweifelhaft echten Schlusse von 16, 9. an der Schriftsteller in die Fußtapfen des Lukas, erzählt in höchster Kürze die aus Johannes näher bekannte Erscheinung an Magdalena, hierauf die Vision in Emmahus: so schließt sich mit einem ὕστερον eine Erscheinung an die ἕνδεκα an. Sie hat zum Inhalte die Ausbreitung des Evangeliums mit dem glaubenskühnen Zusatz über die Wunderkräfte, welche den Sendboten zu eigener Sicherung und zur Rettung Anderer anvertraut werden. Aus diesem Inhalte der Rede Christi läßt sich jenes ὕστερον nicht näher bestimmen: alle Gespräche nach der Auferstehung Christi hatten diesen Zweck, sie über Dinge des Gottesreichs aufzuklären (A.-G. 1, 3). Daß aber der Herr 6, 14. ihren Unglauben schilt, weil sie selbst denen, die ihn geschaut, nicht trauen, zeigt deutlich, in

welche Zeit diese Erscheinung zu setzen sey. Acht Tage nach der Auferstehung zweifelt von den Elfen nur noch Thomas; klar also ist, daß wir hier das Gespräch am Osterabend haben, dessen auch Johannes und Lukas erwähnen. Hier ist nun auffällig, daß von einer Vision in Galiläa, wie sie doch der 7. Vers vorbereitet, nichts weiter erzählt wird, sondern sich gleich an dieses Gespräch die kurze Notiz von der Himmelfahrt anschließt, so nahe zwar, daß die Annahme kein Schein ist, die Himmelfahrt habe jetzt sogleich, also erst nach ihr, falls überhaupt, das Wiedersehen in Galiläa stattgehabt.

Fassen wir nun mit vorurtheilsfreiem Blicke den Lukas ins Auge, so findet bei ihm im Evangelium (24, 36—53) dasselbe Verhältniß statt; und diese Harmonie hindert uns, den Bericht bei Markus als den eines spätern Epitomators vornehm zu verwerfen. Auch hier hat das letzte Gespräch Christi die Bekehrung der Welt zum Zwecke; eigen ist dem Lukas, daß außerdem Christus seinen Tod aus der Schrift als nothwendig erweist. Kaum aber steht zu leugnen, daß das Gespräch von dem Augenblicke an, da Jesus mit dem Friedensgruße zu den Jüngern eintritt, bis zum 50. Verse, wo er mit ihnen die Stadt verläßt, in Einer Reihenfolge gesprochen ist. Der chronologisirende Lukas macht wenigstens nicht bemerklich, daß der letzte Theil desselben einer späteren Vision angehöre. Nun aber fällt dieses Gespräch auf den Osterabend; während die emmahuntischen Jünger noch reden, steht Jesus im Zimmer (24, 36). Am Schlusse desselben Gesprächs steht die Himmelfahrt da, und würde deutlich auf den Abend des Ostersonntags fallen. Da nun hier Markus den Lukas noch verstärkt, möchte die ganz allgemein verbreitete Annahme, Lukas trage in der A.-G. nur genauer und vollständiger dieselbe Himmelfahrtsgeschichte nach, nicht so sicher gegen die vergleichende Kritik dastehen. Man sagt: Lukas hat mit dem Evangelium zum Schlusse

geeilt, epitomirt; das will er in der A.-G. bessern. Aber jene Zeit ist nicht so schreibselig und überthätig, daß ein Evangelist sich übereilen sollte, um zu einem andern Geschäfte überzugehen, zumal wem sein Buch Mühe macht, wie Lukas in der Vorrede gesteht. Und wahrlich, in diesen letzten Reden und Erzählungen seines Evangeliums ist keine Schnellfertigkeit, ist nur reiche Fülle sichtbar. Nicht zu vergessen, daß beide Bücher an Einen Mann geschrieben sind, wo am Ende Lukas den Stoff für das folgende Buch sparen konnte. Daß aber Lukas in dem Himmelfahrtsberichte der A.-G. etwas wesentlich Neues geben will, geht unsers Erachtens sonnenklar aus den ersten Versen des Buches hervor. Nach griechischer Weise resumirt der Verf. sein erstes Buch: dieses, sagt er, habe die Erzählung herabgeführt bis zu dem Tage, da Jesus, nachdem er den Jüngern Auftrag ertheilt, aufgefahren sey. Dann geht die Rede weiter: *οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα* sqq. V. 4. Sieht diese Weiterleitung mit ihrem *καὶ* einer vervollständigenden Wiedererzählung ähnlich? Oder nicht vielmehr einem wirklichen Fortschritte im Geschichtsberichte? Zwei andere Gründe kommen zu diesem Zeitunterschiede hinzu, welche beweisen, daß die Himmelfahrt der A.-G. mit der des Lukasevangeliums nicht identisch seyn kann: der Ort und die folgenden Umstände sind verschieden. Nach dem Evangelium fährt Christus zu Bethanien auf; nach der A.-G. kommen die Jünger vom Oelberge zurück: zwei Localitäten, die nahe beisammen, aber nicht dieselben sind. Denn nach der Himmelfahrt versammeln sich im Evangelium die Jünger im Tempel, nach der in der A.-G. verweilen sie in einem *ὑπερῷον*, welches auf ein Privathaus deutet. Diese Differenz hat auch Strauß schon entdeckt und auf seine Weise benutzt. „Zuerst fand man nichts Arges darin, die Jünger nach der Rückkehr von Jesu Himmelfahrt im alten Nationalheiligthume ihre andächtigen Zusammenkünfte halten zu lassen,

bald aber erschien dieß zu jüdisch, und sie mußten zu dem Ende ein eigenes ὑπερῷον beziehen; von dem jüdischen Tempel trennte sich der christliche Versammlungssaal." Die hier in die Seele des Lukas hineingedachte Reflexion erweist sich dadurch als falsch, daß in derselben A.-G. der Tempel als Stätte der Verehrung auch für die Geistgetauften seine Rolle fortspielt. Zur neunten Stunde (und sie wird ausdrücklich als Gebetstunde angemerkt) gehen die Hauptapostel Petrus und Johannes in den Tempel (A.-G. 3, 1). Dort betet selbst Paulus in so gesteigerter Stimmung, daß er in Ekstase geräth (22, 17), und bei dem späteren Besuche vollzieht er im Tempel ein Gelübde (21, 26). Aber noch entscheidender für die ganze Gemeine ist 5, 12: auch nach der Geistesmittheilung, die sie doch aufs innigste zu Einer Kirche verband, waren sie ὁμοθυμαδὸν πάντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος. Man sieht, wie leichtsinnig dieser Kritiker auch zu Zeiten conjicirt. Hat also keine antijüdische Prüderie des Lukas die junge Gemeine „das ὑπερῷον beziehen" lassen, so bleibt jene Differenz stehen, und wenn wir auf erwähnte Weise die Erscheinung am Osterabend und die am 40. sogenannten Himmelfahrtstage auseinanderhalten, so ist sie leicht erklärlich. Erst seit die Geistesmittheilung als nahe bevorstehend erwartet wird, schließt sich die christliche Gemeine zur betenden Vorbereitung von der Außenwelt ab, in die sie später, als die innere Einheit gegründet ist, freudig wieder auseinandertritt. Aber freilich, beide Erzählungen des Lukas können nun nicht dasselbe Factum enthalten.

Ehe wir aus diesen scheinbar so streitenden Angaben ein entscheidendes Resultat ziehen, ist es nöthig, eine Epistelstelle zu vergleichen, welche diese Wirren noch zu mehren scheint. Wir haben von Paulus außer mehreren Stellen, die das Factum der Erhöhung Christi in den Himmel voraussetzend bezeugen, aber beim Mangel näherer Umstände für unsere Untersuchung werthlos sind, eine

genauere Notiz zwar nicht über die Himmelfahrt, aber über mehrere Erscheinungen des Auferstandenen, welche für unsere Forschung von Interesse sind. Es ist die bekannte Stelle 1 Kor. 15, 1—8., zwar nicht historisch berichtend, sondern nur zum Beweise der Auferstehung Christi einzelne Erscheinungen aufzählend; aber dieß geschieht so deutlich mit εἶτα, ἔπειτα und ἔσχατον, daß man wohl sieht, Paulus will die Zeitfolge genau beobachten. Und eben dieses gibt uns einen interessanten Vergleichungspunkt mit der Zeit, in welche laut den Evangelien die Himmelfahrt zu setzen wäre.

In diesem paulinischen Kataloge sind die Erscheinungen an Frauen ausgelassen, da Paulus keine weibliche Leichtgläubigkeit zum Zeugnisse für eine wunderbare Thatsache zulassen wollte. Daher die Erscheinung an Petrus, welche auch Lukas kennt und auf den Auferstehungstag verlegt (Luk. 24, 34. ὤφθη Σίμωνι), hier als erste erscheint. Dann folgt eine an alle zwölf Jünger, welche wir beliebig mit einer in den Evangelien erzählten combiniren können. Aber die dritte Vision ist mit denen in den Evangelien unvereinbar. Ueber fünfhundert Brüdern auf einmal erschien er. Die Zahl selbst bringt Verlegenheit. Nach der A.-G. hat Christus alle seine Jünger vor dem Pfingstfeste versammelt (συναλιζόμενος A.-G. 1, 4), alle haben gewartet auf die Ausgießung des heiligen Geistes. Ihre Zahl war aber nur 120 (A.-G. 1, 15); kaum kann angenommen werden, daß außer ihnen wirkliche ἀδελφοὶ vorhanden gewesen und doch als nicht in Jerusalem gegenwärtig der Geistesmittheilung verlustig gegangen seyen. Hiernach ist der Schluß einfach, daß jene Erscheinung an die 500 nach dem 40. Tage, ja nach dem Pfingstfeste fallen müsse, indem erst an diesem die Zahl der Gemeine in die Tausende wuchs. Ja wir werden in dem Zusatze des Apostels eine Nöthigung finden, diese Erscheinung so spät als möglich herabzusetzen. „Die meisten unter den 500 leben noch,"

sagt er, „τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν.“ Der erste Korintherbrief ist beiläufig 20 bis 28 Jahre nach der Himmelfahrt geschrieben, und in diesem Zeitraume sollten, trotz der stephanischen Verfolgung und der unruhvollen Thätigkeit dieser ersten Bekenner, von 500 nur „Einige“ gestorben seyn? Falls nun vorauszusetzen wäre, Christus sey nur vor der Himmelfahrt auf Erden erschienen, so müßte letztere hiernach bedeutend später als auf den 40. Tag gesetzt werden. Hinwiederum nach Markus und Lukas (im Evangelium) fiel sie, wie wir sahen, bedeutend früher.

Vielleicht hätten wir diese Combination nicht nöthig gehabt. Sagt doch Paulus, nachdem er noch eine Erscheinung an Jakobus, eine andere an alle Apostel erwähnt, daß Christus zuletzt auch ihm erschienen sey. Und es geht dieß so glatt fort, daß man deutlich sieht, Paulus macht keinen Unterschied zwischen den Erscheinungen vor und nach dem 40. Tage. Auch die alte Kirche scheint dieß nicht gethan zu haben, wenigstens hat Paulus, der sonst oft sein Apostolat vertheidigen mußte, sich nie gegen den Vorwurf gewehrt, als sey seine Berufung eine bloß visionäre, somit von der Aussendung der übrigen Apostel verschiedene. Daran vielmehr hielten sich die Gegner, daß er nicht mit Christo zusammengelebt, wogegen er gelegentlich geltend macht, daß er ihn mindestens persönlich gekannt (2 Kor. 5, 16). Das also scheint nach unserer Stelle festzustehen: es finden nach dem 40. Tage noch Erscheinungen statt. Sieben bis zehn Jahre nachher wird Paulus einer solchen gewürdigt; zum zweiten Male schaut er Ihn im Tempel (damals allerdings ἐν ἐκστάσει, A.-G. 22, 17. 18); in die Zwischenzeit fallen Erscheinungen an die 500, an Jakobus und an die 12 Apostel. Auch der sterbende Stephanus sah Christum in der Glorie (A.-G. 7, 56); doch ist auch diese Erscheinung visionär. Alle diese Erscheinungen nach dem 40. Tage werden aber denen vor diesem Termine völlig gleichgestellt: Beweis genug dafür,

daß die in der A.-G. erzählte Himmelfahrt von der ersten Kirche nicht als ein so entscheidendes Factum, nicht als absolute Trennung des irdischen und himmlischen Daseyns Christi betrachtet wurde, wie wir es jetzt zu thun gewohnt sind. Nicht in dieser Ausschließlichkeit folglich wurde das Dogma von Christi Verklärung an das Factum, welches die A.-G. erzählt, angeschlossen, wie von uns. Aus dem Bisherigen ist also klar, daß mit der gemeinen Ansicht, Jesus habe bis zum 40. Tage sein irdisches Leben fortgesetzt und an diesem mit der Himmelfahrt vom Oelberg aus seine Verklärung beim Vater begonnen, außer der A.-G. alle übrigen Berichte streiten, als welche die Himmelfahrt theils früher erzählen, theils die Auffahrt vom Oelberge nicht als schneidende Trennung zwischen dem Erden- und Himmelsleben Christi betrachten.

In diese Wirren, welche von den meisten Exegeten nicht in Schärfe aufgefaßt, von Einigen theilweise erkannt, von Strauß zur Leugnung der ganzen Thatsache der Erhöhung Christi angewandt sind — wirft ein überraschendes Licht das Johannesevangelium, dessen Erwähnung uns zur zweiten Aufgabe hinüberführt, nachzuweisen nämlich:

daß Christi Verklärung und somit die Himmelfahrt sogleich nach der Auferstehung müsse stattgefunden haben.

Christi eigene Erklärungen werden hier die stärkste Beweiskraft haben; wir finden sie in erwünschter Fülle in den letzten Reden, durch welche er sich und die Seinen auf den nahe bevorstehenden Tod vorbereitet. Hier ist im Allgemeinen auf den Grundcharakter dieser Reden aufmerksam zu machen: es sind durchaus Worte eines Scheidenden, Abschiednehmenden. Das Abendmahl selbst als Gedächtnißfeier, das in Form eines Vermächtnisses hinterlassene neue Liebesgebot (13, 34), durch welches an die Stelle des Erlösers, den sie ängstlich suchen, schmerzlich vermissen werden (V. 33.), als Gegenstand der Liebe der Bruder

hingestellt wird, der hinterbleibende Friede (14, 27). — Alles trägt diesen Stempel eines völligen Abschiedes aus dem gegenwärtigen Erdenzustande, und zwar eines Abschiedes für immer. Was auch Matthäus den Herrn prophetisch aussprechen läßt beim Abendmahlskelche, daß er hinfort nicht mehr auf dieser Welt mit den Jüngern den Wuchs des Weinstocks trinken, daß also die leibliche Gemeinschaft aufhören werde (Matth. 26, 29), das klingt in den johanneischen Reden noch viel stärker durch. Von einem Wiedersehen ist allerdings die Rede, aber es wird dasselbe ganz geistig gefaßt. Zwar heißt es 14, 18. ganz deutlich: *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς· ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*; und V. 19. wird ihnen verheißen, daß nicht die Welt, aber daß sie Ihn schauen sollen (*ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με*). Allein der Grund, der mit *ὅτι* hier angefügt wird, zeigt ganz deutlich, wie dieses Schauen verstanden werden müsse: „denn ich lebe und Ihr werdet leben." Also vom innern Leben der Jünger wird die Erscheinung Christi abhängig gemacht, so wie V. 21. vom Bewahren der Liebe durch Haltung seiner Gebote. Aeußere Erscheinungen, wie die an den noch unbekehrten Paulus, können also nicht gemeint seyn, sondern die unio mystica mit Christus, welche durch das Zeugniß des Geistes im Herzen des Gläubigen bewirkt wird (1 Joh. 5, 11. 12). Gibt doch der Herr selbst dem nach Erläuterung fragenden Judas die gleichbedeutende Erklärung dieser Gemeinschaft: daß aus Liebe zu dem treuen Beobachter der Gebote Vater und Sohn bei ihm Wohnung machen werden; eine Verbindung, die schon durch die Erwähnung des Vaters aus dem Gebiete äußerer Sichtbarkeit hinaufgehoben wird in die Sphäre des Innenlebens. Die Wiederkunft wird vielmehr erst in den Augenblick gesetzt, wann er sie zu sich in die himmlischen Wohnungen, die er zu bereiten geht, aufnehmen wird (14, 3). Deutlicher scheint der Herr 16, 22. ein leibliches Wiedersehen zu versprechen: nach vorübergehender

Trauer πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, wozu aus den frühern Versen die Bestimmung zu nehmen ist, daß es bis zu diesem Wiedersehen nur ein μικρὸν dauern werde. Aber sehr merkwürdig ist, daß V. 16. als Grund dieses Sehens angegeben wird: ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα. Wie wäre das bei leiblichem Wiedersehen zu denken? Ist nicht, daß er zum Vater gehe, gerade ein Grund dafür, daß sie ihn leiblich nicht mehr sehen? Dieses ὅτι kann nur erklärt werden als Grund geistigen Wiedersehens; vom Himmel sendet er den Geist als Band neuen innerlichsten Lebensverkehrs. Außerdem ist das hinzugefügte Wort, daß sie bei diesem Wiedersehen ihn nichts fragen würden, bei den leiblichen Erscheinungen Christi nach der Auferstehung nicht wahr geworden, denn allerdings hatten noch Einige die Frage nach der Inauguration des Reiches Israel in Bereitschaft (A.-G. 1, 6). Folglich ist dieses Wort Christi zu fassen von dem Verständnisse der Geheimnisse des Christenthums und des Gottesreiches, das ihnen erst durch die Erleuchtung des Geistes eröffnet wurde. Das alles führt uns darauf, daß Jesus hier für das Erdenleben wirklich Abschied von den Jüngern genommen, also nicht vorausgesetzt habe, daß er nach der Auferstehung dieses Erdenleben noch 40 Tage fortsetzen werde. Ueberhaupt, wenn Jesus in den bisher behandelten Aussprüchen nur sagen wollte: ich werde sterben, aber nach drei Tagen als Auferstandener Euch wiedersehen, so begreift man nicht, warum er, dem doch Alles daran lag, die Jünger zu trösten, nicht einfach, wie sonst seine Weise ist, diese Dinge heraussagt. Seine dunkeln, den Jüngern unverständlichen Worte sind nur dann zu rechtfertigen, wenn er die viel tiefere und geistigere Wahrheit einer ewigen innern Einheit zwischen Haupt und Gliedern ihnen aussprechen wollte.

Auffallend stimmen damit manche Sätze dieser letzten Reden überein, welche diese Ansicht auch positiv bestätigen.

16, 12. möchte Christi liebendes und sorgendes Herz den Jüngern gerne noch Vieles sagen, aber sie tragen's jetzt nicht. Ohne Frage hätten sie es gekonnt nach der Auferstehung; aber kein Wort davon, daß Er sie dann aufklären wird, sondern dem Geiste wird diese Thätigkeit zuertheilt. Noch deutlicher ist 14, 2. das Trostwort: er gehe hin, ihnen die Stätte zu bereiten. Offenbar ist, daß er dieß als Zweck seinem Scheiden von ihnen unterlegt; wenn dieß aber erst 43 Tage später eintrat, wie befremdlich, daß er ihnen das schon jetzt sagt! Ferner ist auffallend, daß Christus diesen Abschied nie als Sterben, sondern als Heimgang zum Vater auffaßt. „Ich gehe zum Vater" ist sein drittes Wort in diesen Reden, immer präsentisch ausgedrückt, unter den verschiedenen Formeln des *ὑπάγειν*, *ἔρχεσθαι*, *πορεύεσθαι* (14, 6. 28; 16, 5. 10; 17, 13. u. a.). Man sagt: das ist Prolepse; und wer will auch leugnen, daß der Herr in diesen Reden sich mit seinem Gottesbewußtseyn über die Gegenwart hinaufgeschwungen, den Tod schon hinter sich hat als in den Sieg verschlungenen? Solche Prolepse ist aber wohl nur denkbar, wenn das präsentisch Ausgesprochene sich nahe an das, was ich in der Gegenwart vornehme, heranschiebt, und Begebenheiten, die durch anderthalb Monate von meinem jetzigen Daseyn getrennt sind, möchten schwerlich meine Seele zu diesem Schwunge heben. Schaut sich doch Christus als nicht von den Jüngern, sondern auch von der Erde Abschied nehmend: *ἀφίημι τὸν κόσμον* (16, 28), ja als schon wirklich von ihr geschieden: *οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ* (17, 11): wie paßt das zu einem noch so lange dauernden irdischen Daseyn, als die gemeine Ansicht über Christi Zustand nach der Auferstehung postulirt? Denn daß *κόσμος* hier nicht im ethischen Sinne könne verstanden und die erwähnten Worte Christi so gedeutet werden, er wolle nur noch mit den Jüngern, nicht der ungläubigen Welt leiblich verkehren, das beweist 17, 13., wo er von diesen doch im

Jüngerkreise gesprochenen Reden sagt: *καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ*, *κόσμος* also deutlich die sichtbare Erde im Gegensatze zu seinem Aufenthalte beim Vater, nicht die moralische Welt bedeutet. Ja noch verschärft wird dieß *ἔρχεσθαι* und *πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα*, indem ihm ein *νῦν* hinzugefügt wird: „jetzt gehe ich zu dir (17, 13)." So kann man doch nur reden, wenn man eben im Begriffe ist, das auszuführen, wovon man spricht. Unleugbar schiebt sich also im Bewußtseyn Jesu der Heimgang zum Vater unmittelbar nahe an den Tod heran. Was nun aber bedeutet dieser Heimgang? Könnte man uns nicht einwerfen, er sey bloß geistig zu fassen? Die Seele Jesu erhebe sich nach dem Tode zum Vater, von dem Leibe aber werde nichts gesagt? Und dabei möchte man sich berufen erstlich auf des Sterbenden Wort: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist," wie nicht minder auf seinen Trost zu dem Schächer: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* (Luk. 23, 43), welches auf den Tod Christi eine unmittelbare Erhebung seiner Seele in einen himmlischen Aufenthaltsort verbürgt. Aber davon abgesehen, daß diese spirituelle Halbirung des Heimgangs nicht alle jene Stellen, namentlich nicht das förmliche Abschiednehmen aus der Welt erledigt, kann auch bestimmt erwiesen werden, daß damit der Sinn der Formel nicht erschöpft ist. Als Wechselbegriff des Heimgangs braucht nämlich Christus mehrfach den Ausdruck *δοξάζεσθαι*. Joh. 13, 32 spricht er seine Zuversicht aus, daß der Vater ihn verherrlichen werde, und es wird hinzugefügt: *καὶ εὐθὺς δοξάσει*. Und 17, 5. erhält diese Zuversicht die Form einer Bitte: „verherrliche du mich, Vater," wo denn höchst bemerkenswerth wieder ein *νῦν* steht. Mit der Verherrlichung sind wir also in gleichem Falle, wie mit dem Heimgange zum Vater; der Erlöser schaut sie als etwas ganz nahe Bevorstehendes. Neuere Ausleger haben zu Gunsten der orthodoxen Ansicht, welche Christi Verherrlichung

oder was mit seinem Sitzen auf dem Stuhle Gottes ausgedrückt wird, auf den Tag der sichtbaren Himmelfahrt setzt, hier die Verklärung abermals vergeistigt und vom Tode Christi verstanden, sofern in diesem Christi sittliche Hoheit am leuchtendsten hervorgetreten. Sie mögen zusehen, ob sie den Tod am Fluchholze, der mindestens bei Paulus als tiefste Stufe der Erniedrigung erscheint, irgendwo in Christi Munde als Verherrlichung auffassen dürfen, in den angeführten Stellen aber dürfen sie es gewiß nicht; denn 13, 32. heißt es: *θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ*, d. i. in Gottes eigener Lebensatmosphäre, in seiner unmittelbaren Nähe und Gemeinschaft, und 17, 5. erbittet sich Christus diejenige *δόξα* zurück, die er vor dem Seyn der Welt neben Gott (*παρά σοι*) gehabt habe. Diese Verklärung ist aber durch die Himmelfahrt bedingt; auch der Mensch Jesus hat an ihr Antheil, somit sein Leib. Gebieterisch fordern alle diese Stellen, die Himmelfahrt so nahe wie möglich an Christi Tod anzuschließen.

Ehe wir weiter gehen, sey eine Frage erlaubt, zu der uns andere Stellen aus diesen Reden Anlaß geben. Was hatte Christus noch auf Erden zu thun nach seiner Auferstehung? Die Frage möchte nicht so leicht zu beantworten seyn. Fürs Erste steht fest, daß für ihn selbst ein solches Verweilen zwecklos war: seine Seele bedarf keiner Läuterung durch Erdenschmerz und Erdenfreude, denn sie ist von Anbeginn ein reiner Spiegel der Gottheit. Sein Leib muß verklärt schon im Grabe gedacht werden. Er erscheint *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* (Mark. 16, 12), wird von den Seinen nicht sogleich erkannt und geht durch verschlossene Thüren (Joh. 20, 19. 26). Eine stufenweise Reinigung vom irdischen Stoffe anzunehmen, ist nicht wahrscheinlich. Wenigstens in der Auferstehung der gestorbenen Gläubigen, welche doch Nachbild der Auferstehung Christi ist, findet eine solche nicht statt, sondern es ersteht nur ein verklärter Leib; bei den noch lebenden wird eine *ἄλλαξις*

im Nu statthaben (1 Kor. 15, 52). Es heißt an dem Wunder der Auferstehung mäkeln und doch wieder dasselbe vergrößern, wenn man es sich 40 Tage fortsetzen läßt in zunehmender Läuterung. Auch kann ein solcher Stufengang mit nichts erwiesen werden; am Abend des Auferstehungstages ißt Christus noch irdische Speise, aber höchstwahrscheinlich thut er dasselbe ebenfalls noch bei der weit späteren Erscheinung am galiläischen See; wenigstens scheint die Frage: παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε, das Herbeischaffen des Bratfisches und Brotes, endlich seine sich daranschließende Aufforderung: δεῦτε, ἀριστήσατε (Joh. 21, 5. 9. 12) zu involviren, daß er selbst mitspeiste. War also die Entwöhnung von irdischen Lebensbedingungen eine allmähliche, so sieht man nicht, wie Christus sich zu denselben früher und später ganz gleich verhalten konnte. Was also Jesum selbst und sein Bedürfniß betrifft, so ist aus der gewaltigen zum Vater aufstrebenden Sehnsucht, die sich besonders im hohenpriesterlichen Gebete kundthut, der Schluß am wahrscheinlichsten, daß diese gleich nach der Auferstehung, in der die Seele sich mit dem Leibe wieder verband, auch den letzteren von der Erde hinaufhob. Blieb er nun nicht aus eigener Nothwendigkeit auf der Erde, so könnte ein vierzigtägiges Verweilen auf derselben nur durch Rücksicht auf die Bedürfnisse des geliebten Menschengeschlechtes erklärlich werden. Die Menschheit spaltet sich aber vor Christi Blick in zwei große Hälften, in den κόσμος und in die Seinen. Mit jenem hat er nach der Auferstehung nichts mehr zu thun: er könnte ihm nur als Richter erscheinen; sein Strafamt tritt aber erst am Ende der Tage ins Werk, die innere ἔλεγξις der Welt übernimmt der Geist (Joh. 16, 8—11). So bliebe nur die Gemeinschaft der Gläubigen als Wirkungskreis für ein irdisches Daseyn Christi übrig. Für diese aber hat Christus mit Tod und Auferstehung sein Werk vollbracht: nicht matt, verscheidend, sondern mit lauter Stimme (Matth. 27, 50)

ruft er in jauchzendem Triumph am Kreuze sein letztes Wort: τετέλεσται (Joh. 19, 30). Will man dieß etwa zu enge auf die Versöhnung beziehen, so daß damit noch nicht die Vollendung des Offenbarungswerkes ausgesprochen wäre, so können wir Dem das andere Wort Christi Joh. 17, 4. entgegenhalten: τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω. Im Zusammenhange besonders mit dem dritten Verse ist leicht erkennbar, daß er hier die Offenbarung meint; gleichfalls nach den folgenden Worten, wo von der Kundmachung des Namens Gottes an die Jünger und Mittheilung der Worte des Vaters die Rede ist. Ohnehin wird die vollkommene Aufhellung und Verständlichung des Inhalts der Lehre Christi dem zweiten Parakleten zugetheilt (Joh. 16, 13). Demnach ist auch für die Seinen durch Offenbarung und Versöhnung das Erlösungswerk abgeschlossen, und nach so rein vollbrachter Lebensaufgabe erscheint das irdische Daseyn eines Menschen zwecklos. Nur das kann Zweck späterer Erscheinungen seyn, sie von der Realität seines leiblichen Lebens zu überzeugen, allenfalls über Ausbreitung des Reiches Gottes mit ihnen zu reden (letzteres gibt Lukas an A.-G. 1, 3: λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Dazu aber war kein fortwährendes Erdenleben mehr nöthig; denn auch nach der Himmelfahrt des vierzigsten Tages fallen, wie oben bewiesen, mindestens noch vier Erscheinungen, unter denen die an Paulus auch mit Worten und Belehrungen verbunden ist. Und wenn Christus um der Jünger willen noch auf Erden weilt, wie kommt es, daß er nicht längere Zeit bei ihnen zubringt? ja, was noch schwieriger ist, wo hält er sich denn auf in den viel längern Zwischenzeiten, die demnach vollkommen überflüssig erscheinen? Endlich daß in dieser Zeit Christus den geheimnißvollen Gang gemacht, den das Glaubensbekenntniß mit der Formel des descensus ad inferos, Petrus mit der Predigt an die Geister im Gefängnisse ausdrückt, ist geradezu unmöglich. Mag Scheol und Hades

ein noch so dunkles Reich seyn, das steht fest, daß nur ein körperloser Geist in dasselbe eintreten kann. Christi Seele konnte es also nur, während sein von ihr getrennter Leib im Grabe lag. Und bedürfen wir Christi nach der Auferstehung also weder für Erde noch Hölle, so stellt sich nur ein himmlischer Aufenthalt als dritte Möglichkeit heraus. Folglich ergibt sich uns hieraus als Postulat, daß Christus gleich nach der Auferstehung gen Himmel gefahren sey.

Wie aber, wenn dieß nicht bloß ein Postulat bliebe, sondern von Johannes, dem sichersten unter den Zeugen Christi, mit directem erzählenden Worte ausgesprochen würde? Dieß geschieht aber in der That in dem für unsere Ansicht höchst wichtigen Gespräche des Auferstandenen mit Magdalena, Joh. 20, 14—18., welches nur darum crux interpretum gewesen und geblieben ist bis auf den heutigen Tag, weil man, auf dem vierzigtägigen Termine zwischen Auferstehung und Himmelfahrt verhärtet, dem deutlichen Wortsinne nicht die Ehre gab.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt in dem *γὰρ* des 17. Verses. An sich lassen sich Ursachen ausdenken, warum Jesus der Maria verbiete, ihn zu berühren. Wie aber das eine Ursache dieses Verbotes seyn könne, daß er noch nicht aufgefahren sey zu seinem Vater, ist nicht leicht abzusehen. Die mannichfachsten Erklärungen sind denn vorgebracht, auch Veränderungen der Lesart vorgeschlagen worden. Die letzteren mögen wir ruhig fallen lassen, da der Text zu fest steht. Auch Baulbry's Interpunktion: *μή*· („ich bin der Gärtner nicht") *μοῦ ἅπτου* („überzeuge dich selbst") scheitert an dem hier ungrammatisch gebrauchten *μὴ* und an der Unmöglichkeit, sich durchs Befühlen zu überzeugen, daß er nicht der Gärtner sey. Warum sonst aber sollte Jesus sie zur Berührung auffordern? Zweifelte sie doch so wenig an seiner Leiblichkeit, daß sie ihn mit einem anderen Menschen verwechseln konnte! Wäre ein Zweifel dieser Art bei Maria sichtbar, so würde Lamy's

Ansicht den Vorzug verdienen, weil sie auch das *γὰρ* zu erklären sucht. Maria hält Jesum nach derselben für einen Geist, der vom Himmel herab komme; der Sinn ist dann: „Du brauchst dich nicht durch Berührung erst zu überzeugen, ich bin's wirklich und leiblich, bin noch kein verklärter Geist." Wunderlich bliebe da immer, daß Jesus andern Zweiflern das *ἅπτειν* erlaubt: wie käme er dem liebebedürftigen Weibe, der Schwachen gegenüber zu so kurzer, fast zorniger Aeußerung? Coccejus legt in die Seele der Maria den Glauben hinein, Jesus kehre jetzt zurück, um seiner Verheißung gemäß die Seinen abzuholen — einer Verheißung freilich, die Jesus nur den eilf Aposteln (Joh. 14, 3.) ausgesprochen hatte — in diesem Gefühle will sie sich umarmend mit ihm vereinigen. „Noch nicht," würde Christus sie zurückweisen, „bin ich selbst da gewesen, wo ich euch bei mir sehen will." Aber wie sollte Maria im überwallenden Gefühle des Wiedersehens so reflectirt haben? Sie hat Ihn — das ist der Weibesseele genug. Verwandt damit, doch besser gerechtfertigt, ist eine neuere Ansicht. Jesus wollte gleich bemerklich machen, daß, wenn er auch jetzt noch auf Erden wandle, er doch nicht mehr so bleibend ihnen angehöre, wollte sie, die Seinigen, von dem alten vertrauten Verhältniß entwöhnen. Dieß stimmt besonders mit dem Auftrage an die Jünger; schade nur, daß das *γὰρ* sich so wieder nicht genügend erklärt. Letzteres ist wieder mehr in der von Theodorus von Mopsuestia herrührenden, von Beza recipirten Ansicht ausgedrückt: Jesus treibt zur Eile, denn ohne Zögern sollen die Jünger die Botschaft seiner Auferstehung empfangen: „später," spricht er schweigend aus, „wirst du meiner noch genießen können, denn noch bin ich nicht aufgefahren." Man beruft sich auf 2 Kön. 4, 29. und Luk. 10, 4., wo eilenden Boten selbst das Grüßen unterwegs symbolisch verboten wird. Und gewiß ist dieses die passendste Erklärung des *μή μου ἅπτου*. Denn, um im Vorbeigehen Schleiermacher's und

verwandte Ansichten zu erwähnen, daß Christi leibliches Leben noch zart, die Verwandlung in einen verklärten Leib allmählich, er selbst scheu gewesen sey, die frischgeheilten Wunden durch Berührung aufreißen zu lassen: wird nicht da das Wunder der Auferstehung wieder degradirt? Wäre es, sobald man die natürliche Erklärung auch nur im mindesten hineinragen läßt, begreiflich, daß Jesus am Nachmittage Emmahus zu Fuße besuchen kann? Halten wir demnach die obige Erklärung des *μή μου ἅπτου* fest, so werden wir dennoch aufs Neue Anstoß finden in dieser gewaltigen Eile, wenn es sich um nichts Größeres handelt, als daß die Jünger eine Minute früher die Botschaft erhalten. Denn einmal, wenn den ersten Evangelien nicht aller Glaube abzusprechen ist, meldeten schon andere Frauen aus Engelmund die Auferstehung, und daß wenigstens das Grab leer sey, wußte auch nach unserem Evangelium Petrus und Johannes. Ferner wirkte die Erzählung der Maria keineswegs so überzeugend, da wenigstens die emmahuntischen Jünger ganz trostlos und über das Fehlen des Leichnams eher erschreckt als hoffnungsreich sind. So wichtig und wirksam war also die Botschaft nicht, daß Jesus der Maria nicht hätte erlauben sollen, sich einen Augenblick seiner persönlichsten Gemeinschaft zu erfreuen. Drückt demnach Jesu Rede unverkennbar Eile aus, so sind wir genöthigt, einen bessern Grund aufzufinden, um deßwillen er sich mit Maria nicht aufhalten will.

Einen Boten sendet man nur, wenn man selbst nicht kommen kann. Es würde befremdlich seyn, daß Jesus nicht sogleich die Jünger persönlich seines Lebens vergewissert, wenn wir nicht annähmen, daß er zuvor einen andern Gang zu thun hatte. Welcher dieser Gang sey, wird aber so deutlich in der Botschaft an die Jünger ausgedrückt, daß gar kein Zweifel bleibt. *Ἀναβαίνω*, heißt es am Schlusse des 17. Verses, *πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.* Nicht das

Futurum steht, es kann auch nicht als Futurum gefaßt werden, denn es ist völlig zwecklos, daß Jesus in diesem Momente den Jüngern nichts Eiligeres sollte zu sagen haben, als daß er über 40 Tage gen Himmel fahren werde: das mitzutheilen blieb in jeder folgenden Unterhaltung Zeit genug. Sondern das Präsens steht, das schlichteste Präsens. Was konnte auch Jesus jetzt den Jüngern zu melden haben? Nur ihnen angeben, warum er nicht persönlich ihnen erscheine. „Melde ihnen," spricht er, „daß mich die Sehnsucht (wie heiß war sie in den letzten Reden ausgesprochen!) zuerst und vor Allem zum Vater zieht, daß in diesem Augenblicke ich zu ihm auffahre. Rühre mich nicht an, ich kann nicht weilen bei dir noch bei den Jüngern, denn noch bin ich nicht beim Vater gewesen und dahin muß ich zuerst!"

Morgens verbietet Christus, ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sey; Nachmittags erlaubt und gebietet er es (Luk. 24, 39: *ψηλαφήσατέ με*); der Schluß ist der einfachste: zwischen Morgen und Nachmittag muß jener Grund des Nichtberührens weggefallen, also die Himmelfahrt geschehen seyn. Und so ist auf einmal der Stein des Anstoßes weggehoben, und auch bei Johannes haben wir mit klarem Worte die Himmelfahrt ausgesprochen.

Daß aber Johannes selbst sich die Sache so gedacht, kann auch aus der Handlung abgeleitet werden, welche Jesus am Nachmittage, also nach unserer Ansicht vom Himmel zurückkehrend, vornimmt. Er sendet sie als seine Boten aus: so sprechend haucht er sie an und sagt zu ihnen: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* (Joh. 20, 22). Diesen Imperativ als verheißendes Futurum zu fassen, ist, wenngleich Theodorus von Mopsuestia, Lücke's erste Auflage und Tholuck diese exegetische Willkür vertheidigen, darum völlig unstatthaft, weil Jesus ja ein äußeres Zeichen, das Anhauchen, damit verbindet. Reale Mittheilung heiligen

Geistes wird also hier erzählt. Damit streitet auch nicht, daß Lukas das Pfingstwunder viel später berichtet. Letzteres enthält die Mittheilung der nach außen wirkenden Geisteskräfte, in Form der Wundermacht und der Sprachengabe, ist daher auch mit äußerlich wahrnehmbaren Zeichen verbunden. Unsere Mittheilung aber im Johannisevangelium bezieht sich auf die innere Erweckung des neuen, von Christi persönlicher Gegenwart forthin nicht mehr abhängigen Lebens in den Aposteln: auf die Erkenntniß und Erleuchtung, die ihnen als den lösenden und bindenden Stellvertretern des Herrn vonnöthen ist (vgl. den folg. Vers). Scheint doch das artikellose *πνεῦμα ἅγιον* schon diese nur theilweise Mittheilung auszudrücken. Nun aber sollte der Geist Jesum ersetzen; zweiter Beistand, *ἄλλος παράκλητος* (Joh. 14, 16.) wird er genannt, gleichwie Jesus der erste gewesen war, denkbar ist also diese Mittheilung nur, wenn Jesus sich von den Jüngern und von der Erde getrennt hat. Sie muß aber auch wirklich in diesem Augenblicke eintreten, damit die Jünger sich nicht gottverlassen fühlen, und ohne sie läßt sich zum Beispiel des Petrus kraftvolles Reden und Handeln bei der schon vor dem Pfingstfeste stattfindenden Apostelwahl nicht erklären. Daß aber die Ankunft des Geistes Jesu Abschied von der Welt voraussetze, das hat Johannes schon früher angedeutet. Denn 7, 30. bezieht er die Ströme lebendigen Wassers, welche von dem Gläubigen ausfließen werden, auf den Geist, der aber damals noch ein zukünftiger gewesen sey: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα δεδομένον, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη.* Geistesertheilung, das ist der Inhalt dieser Worte, kann erst stattfinden, nachdem Christus verherrlicht ist. Zur Verherrlichung gehört aber die Himmelfahrt nothwendig mit, denn durch sie erhält Christus die *δόξα*. Ertheilt also Jesus am Abend der Auferstehung den Geist, so ist im Sinne des Evangelisten klar, daß seine Himmelfahrt vor diesen Abend fallen müsse.

Annäherungsweise kann hier die letzte Erscheinung Christi bei Matthäus verglichen werden. Die gewöhnliche Ansicht, gegen die übrigens auch nichts einzuwenden ist, setzt diese galiläische Zusammenkunft mit den Jüngern vor die Himmelfahrt des vierzigsten Tages. Aber auch dort spricht Christus in Ausdrücken, welche eine Himmelfahrt voraussetzen. „Mir ist alle Gewalt gegeben," sagt er Matth. 28, 18., nicht auf der Erde allein, wie er sie sich schon vor dem Leiden zuschreibt, über alles Fleisch (Joh. 17, 2), sondern auch *ἐν οὐρανῷ*. Dieß ist nichts Anderes, als was Markus mit dem *καθίζεσθαι ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* (16, 19) ausdrückt: die dem Sohne übertragene Gewalt über alle Creatur, welche er behaupten wird bis zum Ende der Tage, da der Vater in sein Reich wieder eintritt (1 Korinth. 15, 28). Das Antreten dieser Gewalt ist genau mit der Himmelfahrt zusammenzudenken. Das *ἐδόθη* nun aber als Prolepse zu fassen, wäre in dieser kurzen, ruhigen Rede schaal, auch bei Matthäus wohl unerhört. Christus hat vielmehr diese Gewalt schon; sein ist die Welt und alle ihre Fülle: nur von diesem Vollgefühle aus kann er jetzt die Boten aussenden, welche seine Unterthanen auffordern, dem Herrn zu huldigen durch Annahme der Taufe und Haltung seiner Gebote. Die Einsetzung in diese Macht und somit die Himmelfahrt wird also auch hier vorausgesetzt; nur können wir die Zeit bei Matthäus nicht so haarscharf bestimmen wie bei Johannes.

Desto schlagender ist, daß bei Lukas schon am Nachmittage der Auferstehung Christus sich selbst als den Verherrlichten bezeichnet. Im Gespräche mit den Emmahusjüngern rückt er selbst wiederum Tod und Verklärung ganz nahe zusammen (Luk. 24, 26: *οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*); deutlich so, daß beides als vergangen erscheint. Lukas ist also jedenfalls unschuldig an der Ansicht, daß die Himmelfahrt am vierzigsten Tage die erste gewesen sey, da er selbst vor der Himmelfahrt am

Osterabende, die er später im Evang. erzählt, Christum sich als schon zur Herrlichkeit eingegangen bezeichnen läßt. Dieses erste εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν δόξαν muß somit zusammenfallen mit der eben erwiesenen Himmelfahrt bei Johannes, welche unmittelbar nach der Auferstehung geschah.

Wir ziehen die Summe unserer bisherigen Betrachtung. Nach Johannes steht eine Himmelfahrt Jesu gleich hinter der Auferstehung, ehe noch Christus einen der männlichen Jünger gesehen, und für dieselbe legt Christus bei Lukas selbst Zeugniß ab. Nach Markus und dem Lukasevangelium fährt Christus am Abend des Auferstehungstages, also nach dem ersten Gespräche mit den Jüngern, auf. Matthäus bestätigt uns indirect aus Christi Worten, daß Himmelfahrt eingetreten vor der Erscheinung in Galiläa, mag diese auf Morgen oder Abend des Ostersonntags zu setzen seyn. Aber im Anfange dieser Untersuchung mußten wir auch Abschied Christi und somit Himmelfahrt nach diesem Berggespräche selbst postuliren; dieß fiele an den Schluß des Matthäusevangeliums. Die Apostelgeschichte endlich setzt eine glänzende, von Engelerscheinungen begleitete Auffahrt 40 Tage nach Christi Auferstehung. Bei allen diesen Auffahrten sind außer diesen sonnenhellen Zeitdifferenzen auch Ort und Umstände verschieden. Recht, alle diese Zeugnisse zu Gunsten einer einzelnen Relation zu verwerfen, somit alle diese Himmelfahrten zu identificiren, haben wir nicht. Andererseits, wäre die Himmelfahrt eine so einzige, alleinstehende Thatsache gewesen, wie jetzt die Kirche ausschließlich auf Grund der Apostelgeschichte sie auffaßt und am vierzigsten Tage feiert, so müßte der Zeitmoment, in den sie fiel, allen Jüngern bewußt gewesen seyn. Und so sehen wir uns von allen Seiten gedrängt, kühn als Resultat unserer bisherigen Irrgänge auszusprechen:

daß Christus mehrere Male, und zwar nach jeder einzelnen Erscheinung an die Jünger zum Himmel sich erhoben habe, manchmal

so, daß er ihnen nur entschwand, manchmal vor ihren Augen sichtbar sich erhebend, so daß die Himmelfahrt am vierzigsten Tage nur darum so bedeutend hervortritt, weil mit ihr die regelmäßigen Erscheinungen und Mittheilungen an die Jünger aufhörten.

Es bleibt nur noch übrig, nachzuweisen, warum wir bescheidentlich glauben, daß diese Auffassung der Thatsache alle Schwierigkeiten und Dissonanzen löse.

Fürs Erste erhält die paulinische Stelle ihre völlige Erledigung. In ihr fanden wir auffallend, daß Erscheinungen vor und nach der Himmelfahrt als vollkommen gleichbedeutend und gleich überzeugend angesehen wurden, während doch die letztern leicht als innere Visionen konnten betrachtet, ihre Realität also bezweifelt werden. Nach unserer Ansicht fallen aber alle 1 Kor. 15, 5—8. erzählten Erscheinungen später als die Himmelfahrt, als jene erste nämlich, die Johannes noch auf den Auferstehungstag setzt. Somit sind sie an innerem Werthe völlig gleich, und namentlich steht erst bei dieser Auslegung Paulus den übrigen Aposteln so ganz gleich, wie er selbst sich zu ihnen stellt; denn nun sind alle Apostel erst nach der Himmelfahrt beamtet und ausgesandt worden als Friedensboten eines Königs, der sein Regiment wirklich schon angetreten hat. Die Erscheinung an die 500 Brüder können wir dann sieben bis zehn Jahre nach der sogenannten Himmelfahrt herabrücken. Genauere Bestimmung ist nicht möglich, da die Bekehrung des Paulus, welche erst auf jene Erscheinungen folgte, nicht diplomatisch sicher chronologisirt werden kann. Jedenfalls wird dadurch erleichtert, daß erst Einige von den 500 damals, da der erste Korintherbrief geschrieben wurde, als gestorben angegeben werden. Daß dann Paulus nicht alle Erscheinungen vor der Himmelfahrt des vierzigsten Tages erwähnt, die wir in den Evangelien erzählt finden, macht keine Schwierigkeit: nur um Hauptzeugnisse ist es ihm zu thun,

die Separaterscheinungen an Kephas und Jakobus erwähnt er, weil diese beiden Männer besonderes Ansehen in der apostolischen Gemeine genossen. Vielmehr hilft uns unsere Ansicht, die mehrere dieser paulinischen Erscheinungen über den vierzigsten Tag hinausfallen läßt, aus all den qualvollen Versuchen, die letzten drei Erscheinungen (an die 500, an Jakobus und die *ἀπόστολοι πάντες*) mit denen der Evangelien zu combiniren oder sie in diese einzuschieben, leicht und glücklich heraus. Denn auch die gewöhnliche Ansicht kann nicht sagen, daß Paulus alle Erscheinungen des Auferstandenen, die wir in den Evangelien finden, annähme; es fehlt z. B. die Erscheinung an die Emmahusjünger und die Seeerscheinung an Tiberias (Joh. 21).

Sodann möchte unser Resultat ein exegetischer Gewinn für das Johannesevangelium seyn. Es erklärt uns so manches Dunkle in den letzten Reden Christi und gibt dem Evangelium erst einen rechten Abschluß. Letzteres sowohl dadurch, daß die vielen in diesem Evangelium ausgesprochenen Weissagungen Christi über seine Erhöhung von der Erde, Heimkehr zum Vater u. s. f. als erfüllt aufgewiesen werden durch die wirklich vom Evangelisten berichtete Himmelfahrt, dann aber auch, weil wir nun das Anhauchen Christi unbedenklich als reale Geistesmittheilung betrachten dürfen, somit der Evangelist uns auch diejenige Verheißung erfüllt zeigt, welche in den letzten Reden Jesu bei ihm die dominirende ist. Hiermit erst ist die künstlerische Composition dieses Evangeliums (welches, beiläufig gesagt, uns weit absichtlicher und kunstgemäßer angeordnet scheint, als die gewöhnliche Ansicht glaubt) völlig gerechtfertigt; Weissagung und Erfüllung decken sich; ein Abschluß ist da; *πάντα τετέλεσται*. Namentlich aber scheint jenes Auslegerkreuz, das Gespräch Christi mit Magdalena, von unserer Ansicht umgeworfen zu seyn. Ein genügender Grund für Christi Eile ist aufgefunden; dem Präteritum *ἀναβέβηκα* und dem Präsens *ἀναβαίνω* geschieht sein Recht, jenes

wird nicht ins Präsens, dieses nicht ins Futurum umgedeutet, und die Botschaft an die Jünger erhält einen zweckgemäßen Inhalt.

Ferner scheint dieser Auslegung Werth zu geben, daß sie jedem Evangelisten sein Recht läßt. War die Himmelfahrt, wie sie die Apostelgeschichte erzählt, eine einzelne Thatsache, so mußte sie von Allen an der gleichen Stelle erzählt werden, und es wäre dann vorauszusetzen, daß Alle ziemlich dieselben letzten Worte Christi mittheilen würden. Sind aber mehrere Himmelfahrten gewesen, so daß nach jeder Erscheinung oder nach jeder Gruppe von Erscheinungen Christus sich wieder zum Himmel erhob (denn z. B. die Vision in Emmahus scheint nicht von der am Osterabende durch eine Himmelfahrt getrennt), so ist sehr erklärlich, daß Jeder der Evangelisten dasjenige Gespräch und somit diejenige Himmelfahrt hervorhob, die ihm die bedeutendste schien, und daß Matthäus die Thatsache der Auffahrt, die sich oft wiederholte, manchmal nicht sichtbar gewesen zu seyn scheint, ganz ausließ, weil er Jesum nicht am Ende des Evangeliums geradezu wollte verschwinden lassen. Es bestätigt sich dieses dadurch, daß in allen Berichten das letzte Gespräch Christi auf überraschende Weise mit dem Tone und Grundcharakter des jedesmaligen Evangelisten übereinstimmt. Matthäus weist in seinem Evangelium Jesum als den theokratischen Messias auf. Höchst passend schließt er daher mit dessen Königthum ab; diese Ertheilung aller Gewalt im Himmel und auf Erden an den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist factischer Antitypus zum danielischen Messiasvorbilde, und als ewiges Königreich wird die Herrschaft des Davidssohnes nach alttestamentlichem Bilde ausgesprochen durch die großartigen Schlußworte: *καὶ ἰδού, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

Anders Markus. Er ist der Evangelist der That. Sein Christus erscheint als der gewaltig wirkende, der

Mann der Wunder. Reden liebt er nicht außer solchen Sprüchen, die selbst That sind, anzuführen. Das Volk umdrängt Christum mit Lebensgefahr; er muß ihm überall ausweichen; Brot zu essen, bleibt ihm nicht Zeit, und die Jünger reißen ihn heraus, weil er von Sinnen kommt (ἔλεγον γὰρ, ὅτι ἐξέστη 3, 20. 21). Durchaus und immer die That, das ist Grundton dieses echtrömischen Evangelisten. So auch in Christi letzter Rede. That und Kraft soll von den Aposteln ausgehen; darum werden ihnen die großen, dem Evangelium Bahn brechenden Wundergaben ertheilt; sie sind der Eliasmantel, den der scheidende Gottesheld den Seinigen hinterläßt. Auch die letzten Verse sind That: Christus setzt sich zur Rechten Gottes, gerade als hätte der Evangelist dieß selbst geschaut; seine Boten gehen in die Welt, thätig geht der Herr mit ihnen und Zeichen folgen ihnen nach.

Der freisinnige griechische Arzt schließt sich an, auch hier seine paulinisch geistige Richtung bewährend. Er hebt im Evangelium die Predigt an alle Heiden (24, 47), in der A.=G. noch ausdrücklich die an die Samaritaner hervor (1, 8); durchaus im Geiste seines großen Meisters, des Heidenapostels, bei dem gerade die Allgemeinheit des Christenglaubens Kern des Innenlebens geworden. Außerdem von judaistischer Fleischlichkeit abgewendet, wehrt er aus Jesu Munde der Ansicht von einem bald erscheinenden äußern Messiasreiche Israels, und hebt statt dieser Hoffnung die geistigere einer steten Verbindung mit Christo durch den heiligen Geist hervor, substituirt demnach der alttestamentlichen Idee der Theokratie die christliche der Kirche (A.=G. 1, 6—8).

Aber das schönste Schlußwort hat sich aus diesen Mittheilungen Jesu nach der Auferstehung der hohe Johannes für sein Evangelium ausgewählt. Sein Buch ist für eine Generation geschrieben, die sich dem historischen Christus gegenüber schon in dem Falle befindet, nicht mehr aufs

Schauen, sondern nur noch aufs Glauben angewiesen zu seyn; für diese ist es das Vermächtniß eines der Letzten, die noch geschaut hatten. Wir und alle kommenden Geschlechter stehen zu Christo und diesem Evangelium ebenso. Daher läßt der Evangelist Christum noch einmal an die Schwellen des Buches mit dieser Mahnung und Aufforderung an alle zukünftige Menschheit treten, auch ohne Schauen zu glauben und darin ihre Seligkeit zu finden: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*!

Mit einer Bitte wird zu schließen seyn. Man wolle, falls unsere hier geäußerten Gedanken als biblisch begründet sich bestätigen sollten, sie nicht darum abweisen, weil sie etwa unkirchlich scheinen möchten. Allerdings hat die Kirche die Lehre von einer mehrfachen Himmelfahrt schon verworfen, aber in einer von der unsern völlig abweichenden Fassung. Nach der socinianischen Lehre ist Christus, der reine Menschensohn, vor Antritt des Lehramtes in den Himmel erhoben und dort der Offenbarung theilhaftig gemacht worden, welches auf die mißverstandene Stelle Joh. 3, 13. (*καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*) gestützt wird. Bei unserer Auffassung bleibt das Dogma ganz unerschüttert. Nur das könnte man einwenden, die Kirche feiere das Fest zu falscher Zeit. Indeß nur scheinbar. Denn auch bei unserer Ansicht bleibt die Himmelfahrt am vierzigsten Tage als die hauptsächlichste von allen stehen, einmal weil sie die sichtbarste, glänzendste war und daher am genauesten erzählt ist, dann weil sich an sie allerdings in gewissem Sinne das Ende des irdischen Wirkens Jesu schließt. Vorher nämlich, sagt Lukas, habe sich Christus den Jüngern 40 Tage sehen lassen, und mit ihnen vom Reiche Gottes geredet. Da auch später noch Erscheinungen Christi folgen, so ist deutlich, daß diese Besuche sich nur durch eine gewisse Regelmäßigkeit von den späteren unterschieden, und aus dem Zeitverhältnisse,

in welches der Osterabendsbesuch bei Johannes zu der Erscheinung an Thomas gestellt ist, möchte man glauben, daß Jesus vielleicht immer den Sonntag gewählt habe; ja man könnte hierin einen der Gründe der sehr frühen Sonntagsfeier der Christen finden, welche ihnen später den Namen der Sonnenanbeter zuzog. Daß am vierzigsten Tage der Abschluß eines regelmäßigen Verkehrs Christi mit der Erde zu denken sey, geht auch aus der Erwähnung der Engel (A.=G. 1, 10) hervor, welche hier am Schlusse, wie in den Kindheitsevangelien am Anfange des Lebens Jesu erscheinen. Von dem vierzigsten Tage an hörten die gleichmäßig wiederkehrenden Gesichte auf; sie wurden überflüssig durch die innere Verbindung zwischen Christo und der Gemeine, die der Geist stiftete. Aber hin und wieder, vielleicht in großen Entwicklungsepochen des Reiches Gottes, erschien des Herrn liebe, bekannte Gestalt noch den Jüngern, bis dadurch, daß keiner mehr übrig war, der ihn im Leben geschaut, solche Visionen ohnehin ihre beweisende und stärkende Kraft verloren. Für das christliche Gefühl bleibt diese Fassung, die den Himmel gleichsam noch offen sieht, sogar köstlicher, als wenn man mit dem vierzigsten Tage einen jähen Abschnitt zwischen irdischem und himmlischem Daseyn Christi statuirt. Mögen aber auch viele Himmelfahrten gewesen seyn, die Kirche behält jedenfalls das Recht, die Bedeutung dieser Facta, welche wir am Eingange dieses Aufsatzes darzulegen versuchten, in Einer und zwar der glänzendsten Erscheinung der Idee festzuhalten und so auch an Einem Tage zu feiern. Damit verhält es sich wie mit der Geistesertheilung. Geist wird den Jüngern schon Matth. 10, 20. bei ihrer ersten Aussendung als hülfreicher Beistand ertheilt; Geist erhalten sie aus Christi lebendigem Hauche am Tage der Auferstehung, Geist mit Machtwirkungen verbunden 50 Tage später; aber wer will darum der Kirche das Recht abstreiten, ein einzelnes Pfingstfest zu feiern?

Ist es doch auch mit dem Epiphanienfeste kaum anders. Die Kirche wird nur dann von der exegetischen Kritik berührt, wenn einer ihrer Ideen die historische Grundlage im persönlichen Leben des Erlösers ganz entzogen oder spiritualistisch verflüchtigt, nicht wenn eine solche in eine Mehrheit oder Wiederholung von Thatsachen zergliedert wird. So bleiben die drei Mächte, welche das Geistesleben des Protestanten beherrschen, Evangelium, Kirche und Wissenschaft, in vollen Ehren, und ihr Widerstreit erscheint in diesem Punkte gelöst.

Nachdem diese Betrachtungen niedergeschrieben waren, sah der Verf. noch das auf diesen Gegenstand bezügliche Buch von Weiße's „evangelischer Geschichte" durch, welche ihm bei der Ausarbeitung nicht zur Hand gewesen, und fand, daß in dem Abschnitte: „Die Auferstehung und Himmelfahrt" (Band II. S. 307—438) der geehrte Verf. ähnliche Gedanken geäußert und zum Theile mit denselben Gründen belegt hatte. Dankbar nehme ich von ihm hier noch eine Stelle, die ihm eigenthümlich angehört, auf, da sie für Coincidenz von Auferstehung und Himmelfahrt auf Einen Tag vollbeweisend ist: ep. Barn. c. 15: *ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.* Selbst wenn man hier das Unmögliche thun und unterscheiden wollte zwischen beiden Terminen, indem man etwa sagte, Auferstehung sey auf eine, Himmelfahrt auf eine andere *ἡμέρα ὀγδόη* gefallen, so würde die Stelle, in welcher ja von der Sonntagfeier die Rede ist, jedenfalls eine andere Himmelfahrt voraussetzen, als die des vierzigsten Tages, da diese letztere nicht auf einen Sonntag fallen kann.

Und da wir hier aufs patristische Gebiet getreten sind,

sey es gestattet, noch aus zwei andern Schriften darzuthun, daß die Tradition der ersten drei Jahrhunderte für unsere Ansicht kämpft. Bei Einer dieser Schriften hat Gieseler dieß schon angedeutet und mein verehrter Lehrer Nitzsch in dem Aufsatze über das Anabatikon des Jesajas (in gegenwärtiger Zeitschrift 1830, Heft 2. S. 235) die entsprechenden Stellen ausgezogen. In dem genannten Apokryphon, welches sich überall an die kanonische Geschichtserzählung anzuknüpfen sucht, wird Auferstehung und Himmelfahrt so durchaus identificirt, daß sie mit Einer Benennung zusammengefaßt werden. 3, 18: et resurrectio eius erit in septimum coelum, eine Breviloquenz, die unmöglich wäre, wenn nicht resurrectio beide Thatsachen umfaßte. Diese Auffahrt findet dort statt am dritten Tage; hernach aber wird Christus noch 545 Tage in der Welt bleiben (9, 16.), also offenbar aus dem siebenten Himmel zurückkehren. Was diese Zahl der Tage soll, ist für uns gleichgültig, ebenso die Beziehung dieser Rückkehr auf das satanische Reich, das im Mittelraume des Firmamentes besteht; sicher scheint, daß die Grundanschauung, auf der letztere Idee erbaut ist, also die Himmelfahrt des Auferstehungstages, nicht werde vom Glauben der Kirche abgewichen seyn, den der Verfasser des Anabatikon zwar zu erweitern, aber nicht leicht umzustoßen sucht.

Der zweite Gewährsmann ist Arnobius, ein um so bedeutenderer, da er die Evangelien, so scheint es, nicht gelesen hat, also rein aus der Tradition einer Kirche schöpft, zu der er nach alter Sage bei Abfassung seines Werkes äußerlich noch nicht gehörte, die ihm Bibelexemplare vorzuenthalten sich also berechtigt glauben konnte. Wenigstens hat er die Wunder Christi mit so vollem Munde ausposaunt, daß sie von der evangelischen Erzählung abweichend geworden sind; er hat davon geredet, daß Christus einmal ein Wort gesprochen habe, das Völker von verschiedener Zunge jedes als seiner Sprache angehörig zu

vernehmen glaubten a), eine Verwechselung mit dem Pfingstwunder, die Niemanden begegnen konnte, der die Quellen selbst gelesen hatte. Und dieser Mann, der sein Buch schreibt, um zu beweisen, daß er mit der Kirche Eines Glaubens sey, lehrt ausdrücklich, daß Christus körperlos den Jüngern wieder erschienen sey, daß er noch jetzt heiligen Männern in wachem Zustande bei ganz klarem Bewußtseyn erscheine — dieß Alles, ohne zwischen beiden Zeitpunkten der Himmelfahrt auch nur zu erwähnen! Denn so fährt das Buch fort (a. a. Orte): unus fuit e nobis, qui deposito corpore innumeris se hominum prompta in luce detexit? qui sermonem dedit atque accepit, docuit, castigavit, admonuit? qui, ne illi se falsos vanis imaginationibus existimarent, semel, iterum, saepius familiari collocutione monstravit? qui iustissimis viris etiamnum, impollutis ac diligentibus sese, non per vana insomnia (f. somnia), sed per purae speciem simplicitatis apparet? Will man eine deutlichere Stelle verlangen zum Beweise, daß der Gemeindeglaube noch des sinkenden dritten Jahrhunderts einmal die Erscheinungen nach der Auferstehung als verklärte faßte, also dem Wesen nach für verschieden hielt von dem Zusammenseyn Christi mit den Jüngern vor seinem Tode, dagegen aber zwischen den Christophanien an die Jünger und denen an Fromme der Gegenwart keinen Unterschied machte, wie er doch nothwendig gewesen wäre, wenn man der Himmelfahrt des vierzigsten Tages dieselbe Wichtigkeit beigelegt hätte, wie wir es jetzt thun?

Zunächst nun „die größere Beglaubigung, welche für eine Ansicht dann entsteht, wenn Mehrere unabhängig von einander darauf kommen" (um Weiße's eigene Worte, S. 367. Note, anzuwenden), veranlaßt mich, dennoch mit

a) Arnob. I, 46. Unus fuit e nobis („war das ein bloßer Mensch?"), qui, cum unam emitteret vocem, ab diversis populis et dissona oratione loquentibus familiaribus verborum sonis et suo cuique utens existimabatur eloquio?

diesem Aufsatze hervorzutreten, ferner aber die Rücksicht, daß die Grundanschauung des geehrten Verf. über Auferstehung und Himmelfahrt freilich so ganz von der meinigen abweicht, daß auch unsere Resultate ganz verschieden ausfallen mußten. Ihm sind beide nur geistige Thatsachen; ihm sind die Christophanien, wenn nicht bloße psychologische Momente in der Glaubensentwickelung der Jünger (und ganz unter diesen Gesichtspunkt wird der lebenswarme, farbenhelle Gang nach Emmahus gestellt), so doch bloße Geistererscheinungen. Nur Christi Seele ist aus dem Hades wieder heraufgestiegen; was des Leichnams Schicksal gewesen, schwebt im Nebel; wir erfahren nicht, ob er in dem Felsengrabe vermodert, oder ob das Grab wirklich leer gefunden worden sey. Nach des Verf. Ansicht eines in der Jüngerseele wirklich entwickelten Auferstehungsglaubens werden aber auch die Juden Unrecht haben mit der Sage, daß die Apostel den Leib Jesu gestohlen — und so würde am Ende nur die Consequenz übrig bleiben, den Gegnern der Kirche Recht zu geben, die im zweiten Jahrhunderte die Sage ausgeheckt hatten: hortulanus detraxit (Iesum), ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur (Tertull. de spect. 30). Doch spricht sich der Verf. S. 350. 351. ziemlich deutlich dahin aus, daß das Grab nie sey geöffnet worden, die Sage der leiblichen Auferstehung also erst aus jenem jüdischen Gerüchte müsse abgeleitet werden, eine Willkür, die an und für sich schon seine Ansicht stürzen macht. Gleichfalls rinnen dem Verf. Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des heiligen Geistes so ineinander, daß er in ihnen allen nur geistige Bilder der Einen Wahrheit von der beständigen Geistesnähe Christi sehen will. Die Reden Jesu nach der Auferstehung sind mythische Einkleidung von Wahrheiten, die im innern Glaubensleben der Apostel sich gebildet. Mehreres wider diese oft scharfsinnig begründeten Gedanken zu äußern, kann hier unsere Aufgabe nicht seyn. Der Hauptmangel will

uns bedünken, daß einzelne Schriftsteller geglaubt, andere auf Grund dieser geglaubten verworfen werden, aber das Kriterion des Glaubens wie des Verwerfens ist die subjective Willkür. In diesem Sinne wissen wir uns zu der Ansicht des Verf. in so starkem Gegensatze und stehen so fest auf dem Principe: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*, daß wir es rechtfertigen zu können glauben, wenn wir diese unsere Untersuchungen, obwohl wir sie jetzt in dem kritischen Theile von dem geehrten Herrn Verf. theilweise anticipirt finden, dennoch hervortreten lassen eben um des völlig verschiedenen Endresultates willen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber das Buch Henoch.

Von

J. F. von Meyer.

Das Buch Henoch, von dem so lange die Rede, das so lange verloren war, ist nun deutsch erschienen, übersetzt und commentirt, mit Einleitung und Excursen, vom Kirchenrath und Professor Dr. Andreas Gottlieb Hoffmann zu Jena, 1. Abtheil. Jena 1833, 2. Abtheil. 1838, jene nach Laurence's englischer Uebersetzung, diese nach dem äthiopischen Originale, welches jedoch vielmehr auch eine Uebersetzung, wenngleich die einzige vollständige Redaction ist, die wir besitzen. Ob es aus dem Griechischen übersetzt ist, ob eine hebräische oder chaldäische Urschrift vorhanden war, bleibt ungewiß. Es sind bis jetzt fünf Handschriften davon in Europa: drei hat Bruce aus Abessinien gebracht und hiervon eine an die pariser, eine andere an die bodleianische Bibliothek zu Oxford abgegeben; die vierte ist im Vatican, die fünfte, durch Dr. Rüppell mitgebracht, zu Frankfurt a. M. Daß das Buch sich nur äthiopisch erhalten hat, scheint daher zu rühren, „daß die Aethiopier darauf einen Werth legen, recht viele heilige Bücher zu besitzen" (Einleit. S. 30).

Das jetzige Werk des Hrn. Prof. Hoffmann ist aber nur der Anfang eines größeren Unternehmens, welches der

doppelte Titel ankündigt, nämlich: „Die Apokalyptiker der älteren Zeit unter Juden und Christen" ꝛc., wovon eben das Buch Henoch den ersten Band ausmachen soll. Nach der Vorrede scheint es, daß dahin auch kanonische Bücher gerechnet werden sollen, wie der Daniel und die Offenbarung Johannis, die fürerst nur „zurückgestellt" sind. Wir hätten also hier eine Gleichstellung derselben mit den apokryphischen Büchern dieser Art nach den Grundsätzen der rationalistischen Schule zu erwarten, obgleich namentlich Daniel im N. T. von unserm Heilande selbst als ein wahrer Prophet angeführt wird, und Unterschied zu machen, ein Merkmal der Vollkommenen ist (Hebr. 5, 14).

Das hier übersetzte Buch Henoch ist eine Zusammensetzung verschiedenartiger Bestandtheile. Der Uebersetzer sagt (S. 32): „Ob sie (diese Aufsätze) das Werk Eines oder mehrerer Männer sind, ist nicht bestimmt zu entscheiden; doch möchte wohl das erste der Fall seyn". Indessen wird doch (s. ebend.) „in älteren Citaten nicht von einem, sondern von mehreren Büchern Henoch's gesprochen, „die" unstreitig sämmtlich in diesem Buche enthalten sind," und der Herausgeber selbst kommt nachher auf andere Gedanken, wie man unten sehen wird. — Den Verfasser hält er für einen Juden, wie auch Laurence, und den Text für ursprünglich hebräisch; die Abfassungszeit setzt er zwischen die Zeit der Maccabäer und Herodes d. Gr. oder in die ersten Regierungsjahre des letzteren; bei welcher Gelegenheit er (S. 23) sagt: „Die Kritik der neuern Zeit hat das Buch Daniel's in das maccabäische Zeitalter setzen zu müssen geglaubt" ꝛc. — was denn bekannt, aber um deßwillen ein Wahnglaube ist, weil dieser Idee hauptsächlich die Leugnung des Vorhersehens und der göttlichen Offenbarung überhaupt zur Bewegursache dient. Will man diese Kritiker durch die Erfahrungen des Schlafsehens, als eines geringeren, bloß menschlichen Vermögens, überzeugen, so erklären sie solche für Zufall oder Betrug und wollen sich

also durch die thatsächlichen Beweise der Möglichkeit, welche Gott schickt, nicht belehren lassen. — Daß das Buch Henoch viel biblische Anklänge und wörtlich entlehnte Stellen oder Ausdrücke des A. T. enthält, wird bemerkt und dabei geäußert: „Ist dieses äthiopische Buch mit dem, welches in der älteren christlichen Kirche vorhanden war, einerlei, was auf das bestimmteste dargethan werden kann, so muß es vor Abfassung des Briefes Judä bereits vorhanden gewesen seyn". Davon im Folgenden.

Auf die Einleitung des Herausgebers folgt die Preliminary dissertation von Laurence. Hier wird gezeigt, daß die äthiopische Uebersetzung des Buches Henoch ganz dasselbe Werk enthalte, wie die griechische Uebersetzung, welche den Kirchenvätern bekannt gewesen. „Und," heißt es, „daß das Buch Henoch, welches nach der Geburt Christi noch mehrere Jahrhunderte existirte, die Quelle war, aus welcher St. Judas sein Citat V. 14. und 15. entnahm, beweiset jede Hindeutung der frühern Commentatoren der Schrift ganz deutlich. Die besondere Stelle, das ist richtig, war nicht angezeigt, weil dieser Umstand, da das Buch wohl bekannt war, überflüssig scheinen mochte, aber sie kommt in dem Aethiopischen deutlich ausgesprochen vor. In der bodleianischen Handschrift umfaßt sie das, was zweites Kapitel heißt, gänzlich, aber in der pariser bildet sie den letzten Vers des ersten Kapitels". Darum habe das Buch doch nicht die Autorität eines kanonischen besessen, sondern scheine immer unter die apokryphischen gerechnet worden zu seyn, welches mit Stellen der Kirchenväter belegt wird; außer daß Tertullian geneigt ist, es für inspirirt und wirklich von Henoch herrührend zu halten. „Auch wird," sagt Laurence, „die Anführung einer einzelnen Stelle aus demselben bei St. Judas für die Billigung des ganzen Buches von Seiten desselben nicht mehr beweisen, als die von St. Paulus aus gewissen heidnischen Dichtern angeführten Stellen für dieses Apostels Billigung aller Theile derjeni-

gen Bücher beweisen, auf welche er sich bezieht. Dieß ist die Ansicht des Hieronymus (Comm. in Tit. 1, 12), welcher mir immer über diesen Punkt zu genügen schien;" wobei Hieronymus außer der Stelle im Briefe an Titus, als aus Kallimachus oder Epimenides, 1 Kor. 15, 33. als aus Menander, und Apostelgesch. 17, 28. als aus Aratus genommen, beispielsweise anführt[a]). „St. Judas," fährt Laurence fort, „bedient sich allerdings des Wortes geweissagt, wo er vom apokryphischen Henoch spricht; doch ist auch zu erinnern, daß St. Paulus den gleichgeltenden Ausdruck Prophet auch auf einen heidnischen Dichter anwendet. Und da man, bevor das Buch verloren ging, niemals daran zweifelte, daß St. Judas wirklich darauf anspiele, so glaube ich, daß diese Sache nun, da es wieder aufgefunden worden ist, schwerlich wieder bezweifelt werden wird".

Warum nicht? Gerade die nähere Bekanntschaft mit ihm kann Zweifel erregen, und das Bedenken ist noch nicht erschöpft. Paulus konnte den Epimenides einen Propheten der Kreter nennen, theils weil er dafür gehalten worden, theils weil er als begeisterter Dichter (vates) wirklich diesen Namen verdiente, ohne daß damit die höchste Quelle der Inspiration bezeichnet war. Wenn aber Judas den Henoch dieses Buches, mithin unser Buch Henoch, weissagen läßt, während Henoch an sich ein Prophet war, oder was dasselbe ist, wenn er die von ihm angeführten Worte Henoch's aus unserm Buche entlehnt hat, um damit im Namen des alten Gottesmannes ernstlich zu warnen, so scheint er doch wirklich an die Authenticität des Buches zu glauben, und eben das ist es, wodurch der Rationalismus die göttliche Offenbarung der Schriften des Kanons überhaupt verdächtigen will, weil an diesem Beispiele zu ersehen sey, welche unvollkommene Kritik die Apostel geübt, und daß ihnen eben so wenig eine durchgängige Autorität zukomme, als den irrthumsfähigen,

a) Vgl. m. Bl. f. h. Wahrh. 7. Samml. S. 379 ff.

einander öfters widersprechenden Kirchenvätern. Wobei denn kein Unterschied gemacht wird zwischen dem, was der Apostel im Privatleben, und was er durch den heiligen Geist in der Lehre war.

Indessen geben wir zu, Judas habe unser Buch gekannt, sogar er habe sein Citat aus ihm genommen, so können in einem Apokryphon auch einzelne echte Theile aus der Vorzeit enthalten seyn, die der Verfasser dem übrigen, von ihm herrührenden Werke einverleibt hat. Dergleichen finden sich wohl auch in den Sibyllinen. Und wie? wenn die von dem Apostel angeführten Worte Henoch's, nebst einigem Andern durch die jüdische Tradition aufbewahrt, Anlaß zu der ganzen Anlage des vorgeblichen Buches Henoch gegeben hätten? Es ist immer merkwürdig, daß jene Stelle in diesem Buche so weit voransteht, wo sie nach Laurence und Hoffmann wörtlich heißt: „Siehe, er kommt mit Myriaden seiner Heiligen, Gericht über sie zu halten, zu vertilgen die Bösen, und zu strafen alles Fleisch über Jegliches, was die Sünder und Gottlosen gethan und begangen haben gegen ihn".

Jedenfalls muß diese Weissagung, wenn sie der Apostel aus einer schriftlichen Aufzeichnung genommen hat, was wir zugestehen wollen, vormals in verschiedener Lesart vorhanden gewesen seyn; denn im Briefe Judä lautet sie buchstäblich so: „Es hat aber auch solchen geweissagt der Siebente von Adam, Henoch, sprechend: Siehe, der Herr kommt mit seinen heiligen Myriaden, Gericht zu halten über Alle, und zu strafen alle ihre Gottlosen, um alle Werke ihrer Gottlosigkeit, womit sie gottlos gewesen sind, und um alles das Harte, das wider ihn geredet haben die gottlosen Sünder." Diese Fassung trägt überdieß noch mehr das Gepräge des Hebraismus, mithin der Ursprünglichkeit, als jene obige.

So viel ist gewiß, Judas erklärt diese Weissagung an sich für henochisch. Er citirt aber kein Buch Henoch's.

Sie bezieht sich nothwendig, wenn sie von Henoch ist, zunächst auf die Sündfluth. Er wendet sie aber hier auf noch andere Gerichte, besonders auf ein künftiges großes, entscheidendes Gericht an, und gibt damit zu verstehen, was schon anderwärts erwähnt worden ist, nämlich daß die umfassenderen Prophezeihungen insgemein mehrmals erfüllt werden, oder mehrere Entwickelungen ihres Inhalts begreifen. Dieses ist das eine Geheimniß — wir scheuen uns nicht, von Schriftgeheimnissen oder Winken zu reden — das in dem Citate liegt. Ein anderes aber, damit zusammenhängendes, ist nicht geringer, und ist beschlossen in den dem Apostel eigenthümlichen, im Buche Henoch wenigstens vorne nicht vorkommenden Worten, womit er den Propheten bezeichnet: „der Siebente von Adam". Wer erkannt hat, was dieses unscheinbare chronologische Räthsel sagen will, wird der Stelle die gebührende Ehre zugestehen, ungeachtet sich die Weissagung in einem apokryphischen Buche der Hauptsache nach wiederfindet, sogar wenn sie Judas in einer alten Redaction desselben, griechisch oder hebräisch oder chaldäisch, gelesen hätte. Nur in einem wahrscheinlich spätern, vielleicht aus christlicher Zeit herrührenden Einschiebsel (K. 59, 9.), kommt diese Bezeichnung im Munde eines Enkels des Henoch, also des Noah vor, wo es heißt: — „mein Großvater, welcher der Siebente war von Adam, dem ersten der Menschen, welchen der Herr der Geister gemacht hatte." Vgl. K. 92, 4., wo Henoch spricht: „Ich bin am siebenten geboren in der ersten Woche." Aber die hier erscheinende prophetische Chronologie von 10 Wochen zu 700 Jahren, oder welche Zeiträume sie sonst begreifen sollen, ist nicht, was wir meinen. Es ist möglich, daß die Benennung: „der Siebente von Adam," unter den Juden gebräuchlich war, als durch die ehrfurchtgebietende heilige Zahl die Würde des gefeierten Namens erhöhend, aber Judas hat sie wohl nicht ohne Bedeutung aufgenommen.

Man will jedoch noch eine andere Anspielung auf das Buch Henoch im 6. Verse der Epistel Judä finden, wo es heißt: „Und die Engel, die ihr Fürstenthum nicht bewahreten, sondern verließen ihre Behausung, hat er behalten zum Gericht des großen Tages, mit ewigen Banden in Finsterniß". Dieses sieht Hoffmann (S. 92. Anm.) als eine deutliche Anspielung auf die im Buche Henoch enthaltene Erzählung von der Fesselung des Engels Samjaza und seiner Genossen an, welche sich mit irdischen Weibern verunreinigt haben sollen. Wer aber von dem Engelfalle vor der Schöpfung der jetzigen materiellen Welt einen Begriff hat, wird diese Meinung nicht so unbedingt theilen. Dieselbe Wahrheit findet sich 2 Petr. 2, 4; mithin würde auch St. Petrus auf das Buch Henoch Bezug nehmen, wovon doch sonst keine Spur zu entdecken ist. Gleicher Ansicht war zwar schon Scaliger nach dem ihm bekannten Fragment in der Chronographie des Georgius Syncellus (s. S. 53), indem er sagt: Locus, qui in epistola Iudae de angelis praevaricatoribus producitur, manifesto ex hoc fragmento excerptus est; sogar viele andere alte und neue Bibelerklärer, auch in Bezug auf die petrinische Stelle (s. S. 135. Anm.). Allein wie wenig offenbar diese vermeinte Entlehnung sey, kann man bei Hoffmann in der 2. Abtheil. S. 903. sehen, wo kein Wort des Syncellus mit der Stelle bei St. Judas übereintrifft. Vielleicht hat jene Interpreten der Ausdruck V. 7. irre gemacht: „wie diese," welches sie auf die Engel V. 6. anstatt auf die Gottlosen V. 4. bezogen. Und sollte wirklich Judas hierbei die Nachricht 1 Mos. 6. mit im Auge gehabt haben, so ist sein Satz V. 6. doch zu allgemein, um ohne Weiteres oder ausschließlich jene besondere Anwendung zu leiden.

Anderwärts (S. 68. Anm.) will zwar Hoffmann behaupten, ein Urtheil über Echtheit oder Unechtheit liege nicht in Juda's Ausspruch V. 14. 15; er sage nur, auch Henoch habe den Gottlosen ihr Schicksal in diesen Worten

vorhergesagt; das heiße unstreitig: Henoch, wie er in dem nach ihm benannten Buche redend eingeführt werde. Allein wenn dieß letzte die Meinung des Apostels ist, so ist zu verwundern, wie er ihn schlechthin Henoch nennt, und nicht den im Buche Henoch redenden Henoch, gleichsam als eine poetische Person. Es ist klar, daß er die Weissagung wirklich dem alten Patriarchen zuschreibt.

Laurence und Hoffmann stimmen darin überein, daß der Verfasser des Buches ein Jude, vielleicht aus den israelitischen Stämmen in Binnenasien, gewesen sey, und ersterer findet darin (S. 77 f.) einen Beweis für die vorchristliche Lehre der Juden von der Trinität, indem in dem Buche nicht nur viel von einem Auserwählten, einem göttlichen, erhabenen Menschensohne (nach Daniel) oder dem Messias und seiner Präexistenz, sondern auch von einer andern göttlichen Person oder Potenz die Rede sey, welche gemeinschaftlich „die Herren" heißen, obgleich Hoffmann zu K. 60, 13. nicht „die andere Macht," sondern „die andern Mächte" übersetzt; vgl. jedoch das. V. 14. die sieben Geister. Laurence sieht dieses für entscheidender an, als die kabalistische Lehre von den Sephiren (S. 78. f.), legt aber doch letzterer hierin den verdienten Werth nicht bei, und indem er (S. 53) für bekannt annimmt, daß die ältesten Ueberreste der Kabala in dem S o h a r enthalten seyen, scheint er das gewiß ältere, weil reinere Buch J e z i r a nicht gekannt zu haben, worin die Dreieinigkeit klar ausgesprochen ist a). Uebrigens ist es an sich höchst merkwürdig, daß im Buche Henoch (s. S. 81.) drei Herren aufgezählt werden: „der Herr der Geister, der Herr der Auserwählte, und der Herr die andere Kraft" oder Macht. Wenn aber Laurence hierbei sagt: „Es ist hier nichts Kabalistisches, hier ist keine Allegorie, sondern eine deutliche und klare, obgleich gelegenheitliche Anspielung auf eine Lehre, welche,

a) S. m. Ausgabe des Buches Jezira, Leipz. bei Reclam. 1830.

wenn sie nicht damals einen Theil des Volksglaubens ausgemacht hätte, schwerlich verständlich gewesen seyn würde" — so nimmt er das Kabalistische in einem engern Sinne, da es eigentlich die ganze hebräische Mystik oder Geheimlehre begreift, wohin auch jene Wahrheit im Buche Henoch gehört, wenn dieses Buch auch sonst keine große Weisheit an den Tag legt; und gerade die schärfere Ausprägung der Sephirentheorie und andere Lehren im Sohar charakterisiren dessen jüngeres Alter.

Von jener mangelhaften Einsicht möchte zum Beweise dienen ein schon oben berührtes Hauptstück des Buches Henoch, und das berühmteste, welches eben von Syncellus griechisch aufbewahrt worden, die Buhlschaft der Engel mit Menschentöchtern, veranlaßt durch 1 Mos. 6. Sie heißen zwar auch Wächter, nach dem Wortgebrauche bei Daniel, und Syncellus in seinem Fragmente nennt sie eben so (ἐγρήγοροι); aber gerade im Anfange dieser Erzählung (K. 7, 2.) hat der äthiopische Text: „Und als die Engel, die Söhne des Himmels, sie erblickten, entbrannten sie" ꝛc. Vgl. V. 9. u. anderwärts. Ob nun gleich die mosaische Stelle von ganz andern Geschöpfen redet, als von den Sethiten, welches die Kinder Gottes, und von den Kainitinnen, welches die Töchter der Menschen seyn sollen nach der langeher gehegten Deutung der vermeinten Orthodoxie, so können doch jene Gottes- oder Göttersöhne [a]) keine Engel aus dem Himmel seyn, denen der Herr ausdrücklich das Nichtfreien, mithin die Geschlechtslosigkeit zuschreibt (Luk. 20, 36). Der Verfasser des Buches hat also hier im Allgemeinen etwas Wahres erkannt, es hat ihm aber am vollständigen Wissen gefehlt, und er hat mit diesem Gebrechen eine Dichtung gewagt, deren Ausführung ohne Werth ist, so weit er sie auch fortgesponnen. Haben sich nun gleich Kirchenväter bewegen

a) S. darüber m. Bl. f. h. W. XI, 61. Blätter a. Prev. 8. Samml. S. 1 ff.

lassen, wahre Engel aus den höchsten Regionen unter jenen Elohimssöhnen zu verstehen, so hindert dieses nicht, in jener Vorstellung des Verfassers einen Beweis mehr zu finden, daß er kein Christ, sondern ein Jude vor Christi Zeit gewesen, wie dieses die Herausgeber des Buches annehmen. Es ist auch wirklich eine Lehre der Rabbinen, wie man sich aus Eisenmenger (Th. 1. S. 380 f. und Th. 2. S. 430 f., wo diese Engel „nach den Kabalisten" Asa und Asael genannt werden) überzeugen kann. Andere Kirchenväter verwarfen sie und verstanden fromme Menschen. Nach Abulfaradsch oder Gregorius Barhebräus (Bischof im 13. Jahrhundert) „sind die Söhne Gottes Nachkommen Seth's, welche aus Verlangen nach dem Paradiese sich auf den Hermon zurückzogen, einem frommen, enthaltsamen und ehelosen Leben widmeten, und daher Söhne Gottes hießen; nachdem sie sich aber überzeugt hatten, daß die Rückkehr zum Paradiese ihnen verschlossen bleibe, kamen sie zu ihren Stammgenossen zurück, sahen sich aber in der Erwartung getäuscht, ihre Töchter zu Gattinnen zu erhalten, und gingen daher zu den Kainiten, von denen sie zu Verbindungen mit ihren Töchtern aufgefordert wurden, und erzeugten mit solchen Heroen, berüchtigt durch Mord und Raub, ausgezeichnet in Kriegen und Angriffen" (S. 112 f. Anm.) — wo man sich denn wiederum billig wundern muß, daß solche Wütheriche gerade von frommen Vätern kommen konnten, die nichts verbrachen, als daß sie die umsonst gesuchte Rückkehr in das Paradies aufgaben und sich verehelichen wollten. Wenigstens weiß Moses von dem Allen nichts. Man sieht aber daraus, daß die Stelle der Genesis schon sehr früh auf zweierlei Weise mißverstanden wurde, oder noch auf eine dritte, die Origenes anführt (s. S. 114. Anm.), wonach das Herabsteigen der Engel zu den Töchtern der Menschen das der (präexistirenden) Seelen in die irdischen Körper seyn soll.

Dem Buche Henoch zufolge lehrten nun die herabgestiegenen Engel ihre menschlichen Weiber Zauberei, Beschwörungen und die magischen Kräfte der Wurzeln; auch lehrten sie Waffen und allerlei Schmuck bereiten, deßgleichen Astronomie und Astrologie. Die Weiber gebaren Riesen von dreihundert Ellen Länge (s. K. 7, 11 ff.), die Alles aufzehrten, daher endlich Menschenfresser wurden. Hurerei und alle Gottlosigkeit nahm überhand, und so kam endlich die Sündfluth. Ein Engel wird zu Noah geschickt, die Wächter werden gebunden und in die Finsterniß geworfen, um seiner Zeit am großen Gerichtstage ins Feuer geworfen zu werden. Dann folgen mancherlei Gesichte Henoch's.

Das Ganze oder dieser Haupttheil des Buches ist mehr ein dem Koran ähnelndes, poetisch commentirendes und fabelhaftes Gerede, als ein mystisch weises Werk. Man begreift nicht, wie es sich mit dem Daniel, mit der Apokalypse, oder auch nur mit dem vierten Buche Esra sollte vergleichen lassen.

K. 12, 5. kommen die Worte vor: „Henoch, Schreiber der Gerechtigkeit, geh' und verkündige den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel verließen und ihre ewige Wohnung, sich mit Weibern befleckten" ꝛc. Damit vergleicht Hoffmann die Worte bei St. Judas V. 6: „sie verließen ihre Behausung." Es folgt aber daraus kein Bezug auf das Buch Henoch und dessen Engelsgeschichte; sie sind auch außerdem verständlich und anwendbar. Bei St. Petrus aber fehlen sie.

Zu K. 15, 3., wo es heißt: „Ihr, die ihr geistig seyd, heilig seyd, und ein Leben lebt, welches ewig ist, habt euch befleckt mit Weibern, habt gezeugt in fleischlichem Blute" ꝛc., sagt der Commentator: „Ob er nun glaubte, daß sie dieß ohne Weiteres vermöge ihrer gewöhnlichen Organisation vermocht hätten, oder ob er sich dachte, daß sie für diesen Zweck sich ihrer sonstigen Gestalt und Natur

begeben und Menschengestalt angenommen hätten, ist nicht mit Gewißheit zu bestimmen. Doch hat, meine ich, das erstere am meisten für sich — überall finden wir in demselben diese Engel in ihrer äußern Erscheinung den Menschen gleich; hier empfinden sie, wie Menschen, förmlich die Heftigkeit des Geschlechtstriebes und seinen Drang nach Befriedigung". — Da liegt nun eben der schwache Punkt in dieser Dichtung. Die ganz geistigen, heiligen, ewiglebenden Engel im Himmel Gottes, wie sie hier beschrieben werden, welche bei dem Falle Satans rein geblieben und dadurch für immer bewährt sind, haben keinen Geschlechtstrieb, keine Begattungslust. Und wer möchte denken, daß, wenn es bei Mose heißt: — „und auch hernach" (Worte, die Luther ausgelassen hat), „da die Gottessöhne (Elohimssöhne, Elohimiten) die Menschentöchter (Adamitinnen) beschliefen und ihnen Kinder zeugeten; dieses sind die Helden, so von Alters her berühmt sind" — er jene Väter der Halbgötter, die Götter der Sage, die aber selbst nach der Bibel keine bloße Sage sind (s. z. B. 1 Kor. 8, 5), zu oberhimmlischen Engeln habe machen wollen? Er unterrichtet uns beiläufig von dem Daseyn anderer Geschöpfe, die sich vermehren können, und denen er den sonst bei ihm vorkommenden Engelnamen nicht beilegt. Er nennt sie Göttervolk (so muß der Ausdruck nach dem Hebraismus aufgefaßt werden), d. i. Wesen von nichtadamischem Fleisch und Blut, vermöge dessen sie, über die schwächere Materie erhaben, Kraftnaturen zeugen konnten. Daß oder wie sie für diese ordnungswidrige Begattung mit Adamstöchtern gestraft wurden, sagt Moses nicht, sondern erzählt nur das Gericht über das damalige durchaus verdorbene Menschengeschlecht. Vermuthlich glaubte der Verfasser des Buches Henoch, ihn hierin suppliren zu dürfen, gleichwie ein alexandrinischer Ergänzer Stücke in den Daniel und in das Buch Esther eingeschoben hat. In der Note denkt Hoffmann an die Buhlerei von Teufeln mit

den Heren. Aber manches Andere bei Seite gesetzt, Teufel oder Satane waren die Wesen, die Moses nennt, nicht; denn diese können nicht Söhne Gottes oder Elohimskinder heißen.

K. 15, 4—7. wird richtig der Unterschied zwischen Menschen und Engeln dahin ausgesprochen, daß jene sterblich seyen, ihnen daher Weiber zur Fortpflanzung gegeben seyen; „aber ihr (Engel) wurdet von Anfang an als Geister geschaffen und besitzet ein Leben, welches ewig ist, und seyd nicht unterworfen dem Tode bis in Ewigkeit. Daher machte ich nicht Weiber für euch, dieweil ihr seyd geistig, und eure Wohnung ist im Himmel." Allein mit eben dieser Stelle beweist der Verfasser, daß seine Kenntniß überhaupt nicht weit ging und daß er den mosaischen Bericht übel verstanden, wie er denn auch einseitig alles Verderben vor der Sündfluth den herabgestiegenen Engeln und ihren 300 Ellen langen menschenfresserischen Riesensöhnen zuschreibt. So eingeschränkt und so abenteuerlich hat Moses nicht berichtet. Der Verfasser hätte sich selbst bei den Alexandrinern belehren können, welche die Stelle richtig haben (καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἂν κ. τ. λ.). Ueberdem lehren bei ihm die Engel neben der Zauberei unschuldige Wissenschaften, wie Astronomie, und Künste, die wohl schon unter den Kainiten vorhanden waren. — Im Folgenden versteht man nicht, ob die Riesen selbst „böse Geister" seyn sollen, oder ihre Seelen nach dem Tode (wozu vgl. K. 16, 1), oder ob sie dergleichen böse Geister zeugten. Es ist nur zu bedauern, daß Hoffmann darin (S. 203) Parallelen mit jüdischen Volksvorstellungen im neuen Testamente erblickt. Es ist ja bekannt, was diese „Volksvorstellungen" oder Judaismen sagen wollen, seitdem Semler die Vorstellung davon auf den Katheder gebracht hat. Auf diese Art wird zuletzt alles geoffenbarte Dogma eine Vorstellung; glücklicherweise aber darf dann dieses System, wie eben bemerkt, selbst für eine Vorstellung gehalten werden.

In der Folge wird Henoch von den Engeln in die Höhe gehoben und sieht die Behältnisse des Lichts, des Donners, der Winde, die Ausgänge der Flüsse u. s. w., was an Hiob 38. erinnert. Diese und ähnliche Wanderungen sind ohne besondern Gehalt, obwohl phantastisch ausgeschmückt, öfters unverständlich. Der Herausgeber erkennt (S. 270) selbst, „daß sich der Verfasser nach Herzenslust in phantasiereichen, zuweilen selbst phantastischen und barocken Schilderungen zu ergehen keinen Anstand nehme, sondern vielmehr durch das Nebelhafte und Schwimmende des Gedankens für seine Productionen einzunehmen und die Aufmerksamkeit der Leser zu fesseln und zu steigern suche, welche eine bloß paränetische Schrift vielleicht gar nicht oder doch nicht mit dem gewünschten und erforderlichen Ernste beachtet haben möchten." Denn das Glück der Gerechten und der Untergang der Gottlosen wird in öfterer Wiederholung durch das ganze Buch hindurch verkündigt.

Unpassend ist, was K. 31, 3—5. von dem Baume der Erkenntniß gesagt wird, der große Weisheit verleihen soll, und um dessen Genusses willen doch die ersten Eltern aus dem Garten sollen vertrieben worden seyn. Der Verfasser des Buches hat wohl in jenem Falle nicht davon gegessen. Da kommen wir geradezu auf den neidischen Gott der Mythenmacher, welcher nicht leiden konnte, daß die Menschen gescheidt wurden, wie es ihnen auch ein gewisser Anderer vorspiegelte. Es fehlt auch nicht an sonstigen Widersprüchen im B. Henoch, wie in den Namen der verführenden Engel K. 68. im Vergleiche mit K. 7. und 8., weßhalb um so mehr die einzelnen Theile von verschiedener Hand seyn dürften. Eignet man doch so gerne kanonische Bücher verschiedenen Verfassern zu, warum nicht dieses? — Etwas komisch nimmt es sich aus, wenn der Schriftsteller K. 68, 11 ff. gegen die Schreibkunst eifert. Es heißt da von dem englischen Verführer Tenemue: „Und

er lehrte die Menschen das Schreiben, und zwar mit Dinte und Papier. Und deßhalb sind zahlreich diejenigen, welche irre gehen, von Ewigkeit in Ewigkeit und bis auf diesen Tag." Er wendet es freilich auf handschriftliche Versicherungen an, indem er fortfährt: „Denn nicht geboren wurden die Menschen dazu, so mit Feder a) und mit Dinte zu bekräftigen ihre Treue. Denn sie wurden nur geschaffen, gleich Engeln gerecht und rein zu bleiben. Und der Tod, welcher Alles zerstört, würde nicht getroffen haben diejenigen, welche durch diese ihre Kenntniß untergehen." — Hat man je so etwas bei Moses oder in einem andern kanonischen Buche gelesen?

Wenn es K. 69, 4. heißt: „Da sah ich die ersten Väter und die Gerechten, welche von Ewigkeit her an jenem Orte wohnen" — so macht Hoffmann die ganz richtige Anmerkung: „Interessant ist der Schluß, weil er voraussetzt, daß von dem Tode der alten Vorfahren bis auf die Zeit der Abfassung des Buches Henoch sehr lange Zeit verflossen ist. Der Verfasser verräth sich hier als ein spät lebender Referent."

Mit K. 71. beginnt eine neue Abtheilung des Buches Henoch, astronomischen Inhalts; sie beschäftigt sich mit dem Sonnen- und Mondlauf und mit den Vorstehern der Sterne. Es ist sonderbar, daß Henoch selbst Astronomie lehrt, nachdem er oben diese Wissenschaft einem der englischen Verführer als Lehrmeister zugeschrieben hat, und Hoffmann sagt hier (S. 581) endlich selbst: „Mir will es vorkommen, als hätten wir im Buche Henoch mit drei Verfassern zu thun" rc.

Es folgen hernach allegorisch-prophetische Gesichte, natürlich post eventum geschaut, wovon man hoffentlich nicht auf die kanonischen Propheten schließen wird; andere, in die Zukunft hinausgewagt; denn die Reden sind dunkel. Der historische Commentar darüber ist ausführlich.

a) Sollte hier im Originale nicht Rohr stehen?

Das Buch schließt mit schweren Drohungen und Verheißungen und mit einer fabelhaften Nachricht von der Geburt des Noah. Man findet im ganzen Werke nur ferne, unbestimmte Anklänge einer tiefern Einsicht, wovon die Würdigung eben deßwegen schwer ist.

Der Herausgeber verdient neben dem grammatischen und historischen Werthe seiner Bearbeitung vorzüglich dadurch unsern Dank, daß in Folge seiner Arbeit nunmehr die Unbedeutendheit eines so lange vermißten Apokryphs offenbar geworden ist. Hätte nicht der Name Henoch und die Bezüge von Kirchenvätern ihm in seiner Verborgenheit einen heiligen Schimmer verliehen, so würde weniger Frage danach gewesen seyn, und sein Glanz ist durch die Oeffentlichkeit nicht gemehrt worden. Daß es (wie am Schlusse der Vorrede zur zweiten Abtheilung und anderwärts bemerkt wird) eine gute Quelle für die Kenntniß der jüdischen Glaubensweise vor und in den Tagen Jesu Christi sey, kann einigermaßen zugegeben werden, doch schöpft sie sich reiner und vollständiger aus dem neuen Testamente selbst. Auch ist das Buch am wenigsten der Art, daß ein von dem heiligen Geiste erleuchteter Apostel sich darauf wie auf die kanonischen Schriften des alten Testaments hätte berufen mögen; keiner hat es auch wirklich gethan; denn das scheinbarste Citat, die Prophezeihung Henoch's gegen die Gottlosen, lag in der Tradition, und jenes ganze Buch ist nichts als ein weitschweifiger Commentar dazu, mit verschiedenen, theils angeflickten Digressionen. Der Beweis, daß Judas aus ihm, sey es nach griechischem oder semitischem Texte, seine Stelle oder gar seine Stellen geschöpft, und Petrus eine der seinigen, ist nicht geführt; es ist also auf diesen vermeinten Nachweis nichts zu bauen, am wenigsten eine Gleichschätzung aller jüdischen und christlichen Weissagungen.

2.

Spinoza, nicht Pantheist, sondern Theist; mit besonderer Beziehung auf dessen Ethik.

Von
J. A. Voigtländer,
Pfarrer zu Mochau bei Döbeln im Königreiche Sachsen.

An Versuchen, die christliche Religion philosophisch zu begründen, hat es in den Jahrhunderten des Christenthums zu keiner Zeit gefehlt, da es kaum irgend eine Philosophie gegeben, die sich nicht an dasselbe hingedrängt und ihm bereitwilligst ihre Dienste angeboten hätte. Gewöhnlich ist dieß so geschehen, daß man dabei die christliche Glaubenslehre oder, wo sich bereits ein Kirchensystem gebildet hatte, die christliche Dogmatik ins Auge faßte, weil man die christliche Moral entweder mit der philosophischen für identisch hielt, oder doch wenigstens glaubte, daß sie einer eigenen philosophischen Begründung nicht bedürfe. Unterscheiden wir nun in der christlichen Dogmatik einen theologischen, anthropologischen und christologischen Theil, so ist ferner zu bemerken, daß man philosophischer Seits die Christologie bald ausschloß, bald auch ganz vorzüglich in Anspruch nahm, wie denn z. B. das neueste philosophische System in seinen Verhandlungen mit der christlichen Dogmatik eine speculative Christologie zu Tage gefördert hat, mit welcher sich namentlich der Verfasser des kritisch bearbeiteten Lebens Jesu über den Verlust des historischen Christenthums zu trösten sucht, ohne jedoch die Verlegenheiten zu verschweigen, worein durch dieselbe der christliche Prediger, wenn er sie in seine Ueberzeugung aufgenommen, gesetzt wird.

Nur Einmal, so viel mir bekannt, hat man auch die Sache am rechten Orte angegriffen und einen ethischen Versuch gemacht, das Christenthum philosophisch zu begründen. Im Kleinen liegt dieser Versuch auf funfzehn lateinisch geschriebenen Blättern vor mir, die noch dazu manches Andere enthalten, was nicht zu diesem Versuche gehört. Ihr Verfasser geht von einem philosophischen Systeme aus, dem er huldigt, und weiset in demselben das höchste Gut als identisch mit der Hauptsumme aller christlichen Lehre nach; er vergleicht aber auch mehrere Hauptsätze seiner philosophischen Moral mit einer großen Anzahl neutestamentlicher Sprüche, die dasselbe sagen, und läßt sich, begeistert von der Wichtigkeit des in dieser Art einzigen Versuches, unter anderen in den Worten vernehmen: „Notent Christiani ut rem praestantissimam et notatu dignissimam, nostrum philosophum, quatenus id demonstrat, quod scriptores sacri docent, quodque cum christianae religionis fundamentis congruit, et divinitatem et sacrarum litterarum auctoritatem et simul veritatem religionis christianae ostendere; adeo ut per hanc demonstrationem de iis tam certi simus, aut esse possimus, ut neque Iudaeus neque Ethnicus neque Atheus, vel quisquis sit, istas labefactare possit."

Folgende Bemerkungen, bei denen ich von Kant ausgehe, mit dessen Philosophie der vorliegende ethische Versuch im geraden Widerspruche steht, mögen eine nähere Bekanntschaft mit demselben vorbereiten.

In seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre S. 10. der zweiten Auflage nennt Kant, was uns bewegen kann, einen Gott zu glauben, das Minimum der Theologie, und schreibt, nach einigen Zwischensätzen, auf der nächsten Seite: „Besser ist's, wenn ich auch weiß, daß wirklich ein solches Wesen existirt," welches Wissen ihm das Maximum der Theologie seyn würde. Wenn aber Kant das Maximum der Theologie

hier für das Bessere hält, so gibt er dagegen S. 161. derselben Schrift dem Minimum in diesen Worten den Vorzug: „Heil uns, daß der Glaube nicht Wissen ist; denn eben darin erscheint die göttliche Weisheit, daß wir nicht wissen, sondern glauben sollten, daß ein Gott sey.“ Welch ein unphilosophisches Schwanken in der allerwichtigsten Sache von der Welt! Dort ist das Maximum der Theologie besser, und hier das Minimum! Und aus welchem Grunde hält Kant das Minimum der Theologie für besser, als das Maximum derselben? Die Antwort hierauf ist: Weil er meint, alle Moralität falle weg, wenn man wisse, daß ein Gott sey. Dem ist nun aber keineswegs so; denn gesetzt auch, das Wissen von Gott oder die intellectuale Erkenntniß desselben verwandelte wirklich das Sollen in ein Müssen, so verliert doch die Moralität nichts dabei, wenn das Doppelgebot: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst, oder auch Kant's kategorischer Imperativ, mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes in dem Menschen wirket. Nicht die Moralität, sondern nur, wenn man will, die Verdienstlichkeit moralisch guter Handlungen würde dann wegfallen, d. h. eine Unbegreiflichkeit, die Kant selbst S. 225. und 226. seiner Vorlesungen über die Religionsphilosophie unter die Geheimnisse der Vernunftreligion rechnet.

Der ethische Versuch, das Christenthum philosophisch zu begründen, welchen ich vor Augen habe, hält es mit dem Maximum der Theologie, und die Erkenntniß Gottes ist seinem Verfasser, wie dem philosophischen Meister desselben, das Allergewisseste, was er weiß.

Von der eigentlichen Ethik selbst, die der Versuch im Kleinen bevorwortet und deren philosophische Begründung er auf das Christenthum überträgt, kann ich übrigens vorläufig versichern, daß sie alle nur möglichen Prämissen aufstellt, aus denen der Schluß gezogen werden kann, der

Himmel würde sich gleichsam auf die Erde niedersenken, wenn es mit den Philosophemen des großen Ethikers seine Richtigkeit hätte, und diese endlich einmal zur allgemeinen Anerkennung gelangten.

Der Philosoph, in dessen berühmter Ethik der Herausgeber und Vorredner seines literarischen Nachlasses, Ludwig Meyer, eine philosophische Begründung der christlichen Religion findet, ist — Spinoza, dieser dogmatische Theist. Es wird vor allen Dingen nöthig seyn, daß wir ihn aus seinen Werken als solchen darstellen, da seit langer Zeit unter Theologen und Philosophen das Vorurtheil herrscht, Spinoza sey den Pantheisten beizuzählen, aus deren Händen wir kaum ein philosophisches System zu Begründung des Christenthums anzunehmen geneigt seyn dürften. Wir wollen dabei von einem Briefe ausgehen, in welchem er uns mit den Irrthümern der cartesianischen Philosophie bekannt gemacht, die durch ihn verbessert und vollendet worden ist.

Auf die von einem Freunde an Spinoza gerichtete Frage, welche Mängel von ihm in der Philosophie des Cartesius und Baco bemerkt worden, und auf welche Art er dieselben verbessern zu können glaube, antwortete er: „Ihr erster und größter Irrthum ist, daß sie sich von der Erkenntniß der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge so weit entfernt haben; der zweite, daß sie die wahre Natur der menschlichen Seele verkannt, und der dritte, daß sie die wahre Ursache des Irrthums nicht entdeckt haben." Um aber dem Freunde bemerklich zu machen, auf welche Art namentlich den beiden ersten Irrthümern abgeholfen werden könne, fügte er einige Sätze aus dem ersten Buche der Ethik bei, die wahrscheinlich schon damals druckfertig in seinem Pulte lag, oder doch wenigstens bereits entworfen war. Denn die sämmtlichen philosophischen

Werke des Spinoza sind wie aus Einem Gusse gearbeitet, ungeachtet in der Folge Verhältnisse eintraten, welche den Druck der Ethik bis nach seinem Tode verzögert haben. Aus dem Umstande, daß jene Sätze aus der Ethik entlehnt sind, sehen wir, daß es Spinoza in derselben auf eine Verbesserung der cartesianischen Philosophie, keineswegs aber auf die Begründung eines neuen pantheistischen Systems abgesehen habe. Wirklich sind auch die beiden ersten Bücher der spinozischen Ethik dazu bestimmt, den drei gerügten Mängeln abzuhelfen, indem das ganze erste Buch von der Erkenntniß der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge, das zweite dagegen von der wahren Natur der menschlichen Seele und von der wahren Ursache des Irrthums handelt.

In Beziehung auf den ersten und größten Irrthum, welchen Spinoza rügt, muß bemerkt werden, er tadle die beiden Philosophen keineswegs darum, daß sie eine erste Ursache und einen Ursprung aller Dinge annehmen, sondern er behaupte nur, daß sie in dieser doppelten Hinsicht bei Weitem das Rechte nicht getroffen und sich mithin von der ersten Ursache und dem Ursprunge aller Dinge eine ganz falsche Vorstellung gemacht haben. Wer aber den Theismus, der bekanntlich eine erste Ursache und einen Ursprung aller Dinge oder der Welt annimmt, ohne Tadel findet, kann doch unmöglich den Pantheisten beigezählt werden, die in demselben Sinne eine ewige Welt annehmen, in welchem sie an die Ewigkeit Gottes glauben, und also die Identität Gottes und der Welt behaupten. Eine solche Behauptung ist Spinoza nie in den Sinn gekommen, und er hat sich wirklich himmelweit von derselben entfernt gehalten. Auch mußte ihm erst bezüglich auf Gott eine Meinung, die er sich sehr ernstlich verbitten würde, aufgedrungen werden, ehe man in den jetzt so allgemein gewordenen Irrthum versinken konnte, Spinoza sey Pantheist. Man hat es nämlich aus einem seltsam mißver-

standenen Briefe, dem 66sten, herausgeklaubt, nach seiner Ansicht werde der ganze Begriff Gottes durch die beiden Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung erschöpft, und man ist wohl auch in den Werken des Philosophen unbewandert genug gewesen, um sich in dem hergebrachten Wahne festzusetzen, unter dem denkenden Wesen habe man sich Gott, unter dem ausgedehnten Wesen die Welt vorzustellen. Dem tiefern Kenner des spinozischen Nachlasses dürfte freilich dieser Mißverstand fast unglaublich vorkommen; wer inzwischen weiß, daß es namhafte Theologen gibt, die ihre Kenntniß der spinozischen Philosophie aus Deyling, diesem unreinen Borne, geschöpft und dessen Irrthümer ihren Compendien einverleibt haben, den befremdet in diesem Falle auch das Unglaubliche nicht, da sich zumal selbst in der philosophischen Welt eine große Auctorität des herrschenden Vorurtheils, als habe Spinoza mit jenen beiden Eigenschaften das Wesen Gottes zu erschöpfen geglaubt, erfolgreich angenommen und auf die Philosophen gewirkt hat, wie Deyling oder höchstens Peter Baile auf die Theologen.

Unabhängig von allen philosophischen und theologischen Auctoritäten gebe ich hinsichtlich des spinozischen Theismus dem geneigten Leser Folgendes zu bedenken.

Spinoza definirt Gott mit theistischer Rechtgläubigkeit als das absolut Unendliche, d. h. als die Substanz mit unendlichen Eigenschaften, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. Er fügt die Erklärung hinzu: Ich sage das absolut und nicht bloß in seiner Art Unendliche. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, von dem können wir unendliche Eigenschaften verneinen, was aber ein absolut Unendliches ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was Wesen ausdrückt und keine Verneinung involvirt. Nach Spinoza ist demnach das absolut Unendliche von ganz anderer Art, als das relativ Unendliche, und wenn er gleichwohl beides zu wissenschaftlichem Behufe in Eine

Definition bringen wollte, so mußte er diejenigen Eigenschaften Gottes weglassen, welche sein Wesen anzeigen, und konnte sein omne esse et praeter quod nullum datur esse nur als das ens unicum, infinitum kenntlich machen, von welchen beiden Eigenschaften der Einheit und Unendlichkeit er in der Anmerkung sagt: Haec non sunt attributa Dei, quae ostendunt ipsius essentiam.

Dieser Definition Gottes als des absolut Unendlichen bleibt Spinoza in seiner Ethik und in seinen Briefen beharrlich treu, wie sich denn überhaupt dieser Philosoph nie widerspricht, weßhalb man gar sehr auf seiner Hut zu seyn Ursache hat, wenn er sich zu widersprechen scheint. Das absolut Unendliche ist und bleibt ihm von dem relativ Unendlichen ein toto genere Verschiedenes; Gott ist ihm die wirkende Natur, das ens determinans, die prima causa aller Dinge; die Welt dagegen heißt ihm die gewirkte Natur, das ens determinatum und causatum. In Beziehung auf das causatum setzt er mit allen rechtgläubigen Theisten den sehr richtigen Kanon fest: Causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Nun hat die Welt von Gott, als der ersten Ursache, Wesen und Existenz; im Wesen und in der Existenz muß sich daher die Welt von Gott unterscheiden, womit gar nicht streitet, daß sie nicht auch etwas mit Gott gemein haben könnte, weil, quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest; ein Grundsatz, den Cartesius minder scharf und bestimmt mit den Worten ausdrückt: Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est vel formaliter vel eminenter in prima et adaequata eius causa.

In Beziehung auf die Welt ist ferner wohl zu merken, was man gewöhnlich übersehen hat, daß nach Spinoza's Ansicht die Dinge auf zweierlei Art als wirklich gedacht werden, indem wir sie entweder in Rücksicht auf Zeit und Raum oder als in Gott enthalten und aus der Nothwen-

digkeit der göttlichen Natur hervorgehend betrachten. Nach der ersten oder gemeinen Betrachtungsweise entstehen die Dinge auf eine endliche Art eins aus dem andern, so daß das Princip der Endlichkeit im Endlichen liegt; nach der zweiten oder philosophischen Ansicht hingegen denken wir uns die Dinge unter der Form der Ewigkeit, so daß ihre Ideen das ewige und unendliche Wesen Gottes involviren. So ist z. B. die Seele nach der ersten Betrachtungsweise eine transitorische Modification, und es entsteht eine aus der andern; insofern wir aber auf die Kraft sehen, mit der sie als Intelligenz in ihrem Seyn beharret, ist die Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes und involvirt als solcher das ewige und unendliche Wesen Gottes. Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant, wobei sich von selbst versteht, wenn es auch Spinoza nicht ausdrücklich bemerkt hätte, daß der unendliche wie der endliche Verstand zur natura naturata und keineswegs zur natura naturans gehört, wie sich Deyling einbildete, der seine Fassung verlor, als er im Corollar zur eilften Proposition des zweiten Buches der Ethik die Worte las: Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.

Wenn nun auf diese Art Spinoza die natura naturans von der natura naturata, Gott von der Welt, geziemend unterscheidet, so erscheint er als entschiedener Theist, der sich auf das unzweideutigste und ausdrücklich zu den Wahrheiten bekennt: Gott ist wesentlich von der Welt verschieden; auch seine Existenz ist unvergleichbar eine andere, als die der Welt; er ist, als die freie Ursache aller Dinge, seiner Natur nach eher, als die Welt, und es findet daher eine Dependenz der Welt von Gott, wiewohl

ohne Succession, statt. Nach seiner Ansicht muß nämlich in der Betrachtung die Zeit vertilgt werden, weil sie ihm ein bloßer, obgleich nothwendiger, modus imaginandi ist, und dem Vernunftbegriffe nach alle Dinge immer und zugleich vorhanden sind. Facies totius Universi, schreibt er, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Das infinitis modis varians, das auf unendliche Art nach Zeit und Raum Wechselnde an der facies totius Universi semper eadem manens ist Spinoza's Modificatum modificatione finita. Dieß der Schlüssel zu der für so schwierig gehaltenen 28. Proposition des ersten Theiles der Ethik mit ihrem Scholion, das sein volles Licht aus dem instructiven 66. Briefe in den Worten erhält: Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolute infinitus; in Extensione autem motus et quies; secundi autem, facies totius Universi u. s. w.

Aus dem Umstande, daß Spinoza eine Dependenz der Welt von Gott ohne Succession annimmt, könnte man vielleicht schließen, daß er an eine ewige Weltschöpfung geglaubt habe. Dieß ist jedoch keineswegs der Fall, weil er eine solche Schöpfung ganz richtig für eine Vergötterung der Welt und mithin für Pantheismus hält, wie wir aus seinen Cogitatis metaphysicis wissen, wo es für ganz falsch erklärt wird, daß Gott seine Ewigkeit den Geschöpfen mittheilen könne, wie er etwa den Sohn von Ewigkeit her gezeugt, der aber bekanntlich kein Geschöpf, sondern ewig, wie der Vater, sey. Hierzu kommt, daß sich Spinoza zu dem Systeme der Immanenz bekennt, welches die Dinge in Gott, nicht außer Gott setzt, wodurch es sich von dem Systeme der Creation unterscheidet. Aber gerade dieß, daß er Gott für die immanente Ursache aller Dinge hält, hat zu dem Verdachte, als sey er Pantheist, nicht wenig beigetragen, weil man das System der Immanenz mit dem des Pantheismus für identisch nimmt. Letzteres bedarf jedoch wenigstens für diejenigen keiner Widerlegung,

die zwischen Ewigkeit Gottes und Weltdauer ohne Anfang und Ende mit philosophischer Genauigkeit zu unterscheiden wissen. Denn eine Weltdauer in Gott ohne Anfang und Ende annehmen, heißt noch gar nicht, die Welt mit Gott identificiren, weßhalb Spinoza von denen, die der Meinung waren, sein theologisch-politischer Tractat beruhe, weil ihm das System der Immanenz zum Grunde liegt, auf einer Identification Gottes und der Natur, versichern konnte, daß sie sich in einem totalen Irrthume befänden. Befindet man sich aber in einem totalen Irrthume, wenn man die Behauptung, Gott sey die inwohnende Ursache aller Dinge, mit dem Pantheismus für identisch hält, und ist doch auch auf der andern Seite Immanenz nicht Creation, weil sie die Dinge in Gott, nicht außer Gott setzt, so folgt nothwendig, daß wir dieser, der Creation, als dem bisher allein sogenannten Theismus, die Immanenz als das zweite theistische System beizuordnen haben; ein metaphysischer Gedanke, dessen weitere Ausführung vor mir liegt und mit dem es seine vollkommene Richtigkeit hat, da es wirklich zwei Hauptformen des philosophischen Theismus gibt, welche auf die erwähnte Art bezeichnet werden müssen.

Jetzt zur Beleuchtung des oben erwähnten Vorurtheils von den beiden das ganze Wesen Gottes constituirenden göttlichen Eigenschaften. Zu den unendlichen Eigenschaften Gottes rechnet Spinoza die Ausdehnung. Dieß thut er schon in seinem ersten Werke und in den als Anhang beigefügten Cogitatis metaphysicis. Da er sich nun hier, ungeachtet sein System bereits abgeschlossen war, noch ganz auf dem Standpunkte des Cartesius hält, so muß er die Annahme der Ausdehnung als einer göttlichen Eigenschaft mit dem creatürlich-theistischen Begriffe von Gott gar nicht unvereinbar gefunden haben. Er dachte sich nämlich die Sache so: Quamvis concedendum sit, Deum esse incorporeum, hoc tamen non ita accipiendum, ac si omnes extensionis perfectiones ab eo removendae sint, sed tan-

tummodo quatenus extensionis natura et proprietates imperfectionem aliquam involvunt. Quod idem etiam de Dei intellectione dicendum est, quemadmodum omnes, qui ultra vulgus philosophorum sapere volunt, fatentur. Hiermit stimmt in den Cogitatis metaphysicis die Stelle überein, welche mit den Worten schließt: adeoque fateri cogebamur, Deo aliquod attributum inesse, quod omnes materiae perfectiones excellentiori modo continet quodque vices materiae supplere potest.

Gerade diese Eigenschaft Gottes mit ihrer Idee, dem Denken, war es nun, welche Spinoza im Anfange des zweiten Buches der Ethik zum Behufe seiner Psychologie aus den auch der Zahl nach unendlichen Eigenschaften Gottes heraushob, und dieß veranlaßte den wunderlichen Gedanken, ob er nicht am Ende gar nur zwei Eigenschaften in Gott angenommen, die Ausdehnung nämlich und das Denken. Daß Spinoza überall von auch der Zahl nach unendlichen Eigenschaften Gottes rede, konnte man sich gar nicht verbergen; man vermuthete inzwischen, er habe dieß nur gethan, um nicht in den Geruch der Ketzerei zu kommen, worein ihn das offene Geständniß gebracht haben würde, daß Gott außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens keine andern Eigenschaften besitze; man fügte hinzu, selbst das Ansehen der heiligen Schrift würde durch eine solche Behauptung gefährdet worden seyn, da ein durchaus vollständiges, das ganze Wesen Gottes vollkommen erschöpfendes Vernunftwissen in keinem Betrachte einer Ergänzung durch irgend einen Glauben bedürfe. Dabei vergaß oder ignorirte man Zweierlei; zuerst, daß Spinoza die Ueberzeugung hatte und durch ein großes Werk begründete: Sublimes speculationes Scripturam minime tangunt, auf welches Glaubensbekenntniß er in einem Briefe die Worte folgen läßt: Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex S. S. didici, nec discere potui; sodann, daß

es doch höchst bedenklich ist, einem Philosophen, dessen Tiefe und Consequenz man übrigens anerkennt, die seltsame Meinung zuzuschreiben, a priori könne Gott als das absolut unendliche Wesen mit unendlichen Eigenschaften definirt werden, wenn auch a posteriori die unendliche Menge der Eigenschaften Gottes auf die beiden Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens reducirt werden müsse. Wir wissen wohl, daß nichts so absurd ist, was nicht von irgend einem Philosophen behauptet worden wäre, nur läßt sich noch fragen, ob diese fast unglaubliche Absurdität auf Rechnung des Spinoza zu schreiben sey. Um darüber zu entscheiden, muß der Brief vorgenommen werden, aus welchem man den Beweis geführt hat, Spinoza's Gott besitze nur die beiden Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens. Die den Brief veranlassende Frage eines Freundes war diese: Ob wir mehrere Eigenschaften Gottes, als die der Ausdehnung und des Denkens, zu erkennen im Stande seyen? Spinoza antwortete, da die menschliche Seele oder die Idee des menschlichen Körpers keine andern Eigenschaften Gottes, als diese beiden, involvire und ausdrücke, so vermöge sie auch keine andern Attribute zu erkennen. Nun schließen seine theologischen und philosophischen Erklärer von dem Involvirtseyn zweier göttlichen Eigenschaften auf das Nichtvorhandenseyn aller übrigen und begehen hiermit einen in seiner Art wirklich ungeheuern Sprung im Schließen, dessen sich der bedächtige Freund in London, an den Spinoza schrieb, keineswegs schuldig gemacht. Dieser nämlich schloß ganz richtig von dem Involvirtseyn zweier Eigenschaften auf das Nichtinvolvirtseyn aller übrigen, und fragt nun im nächsten Briefe weiter an, warum die Idee jedes einzelnen Dinges nur diese und nicht auch alle übrigen Eigenschaften Gottes involvire, worauf Spinoza erwiedert, dieß sey nur im un-

endlichen Verstande Gottes möglich, keineswegs aber in der endlichen Seele irgend eines einzelnen Dinges; eine Antwort, aus der offenbar folgt, daß es ihm gar nicht in den Sinn gekommen, in Bezug auf die auch der Menge nach unendlichen Eigenschaften Gottes die mindeste Bedenklichkeit zu erregen. Hätten daher die Interpreten den 68. Brief, in welchem Spinoza seinem Freunde in London zum zweiten Male antwortet, mit seiner ersten Antwort, die er im 66. Briefe ertheilt, vergleichen wollen: sie würden sich dann sicher gehütet haben, dem Tiefdenker eine Absurdität aufzubürden, deren er gar nicht fähig war und bei einigem Nachdenken niemals hätte verdächtigt werden sollen.

Nach demjenigen, was bisher erörtert worden ist, und nach Beseitigung des Vorurtheils, das ganze Wesen Gottes werde mit den beiden Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens erschöpft, ist es nun wohl keinem Zweifel mehr unterworfen, daß wir forthin Spinoza unter die Theisten zu rechnen haben, und es wäre nur etwa noch zu bemerken, daß er ein dogmatischer Theist zu heißen verdient. Diese Bemerkung hat inzwischen schon der Uebersetzer von Spinoza's philosophischen Schriften, dem man wenigstens eine große Belesenheit in dessen Werken nicht absprechen kann, mit den Worten gemacht: „Spinoza kann mit dem größten Rechte zu den dogmatischen Theisten gezählt werden; denn er glaubt den Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes innerhalb des natürlichen Gebietes der Vernunft gefunden zu haben, und eine von der sinnlichen Welt wesentlich verschiedene, höchst vernünftige und freie Ursache der Welt beweisen zu können."

Weil übrigens die spinozische Philosophie in Bezug auf die Lehre des Pantheismus seit langer Zeit für classisch gegolten hat und noch immer gilt, so habe ich mich in einigen früheren Schriften diesem Vorurtheile anbequemt und Spinoza den Pantheisten beigezählt, was wohl auch

nöthig war, ehe der Beweis geführt wurde, daß sein System ein dogmatisch-theistisches ist. Von dem herkömmlichen Theismus aber unterscheidet sich der spinozische unter andern auch durch sein religiöses Princip, das gleichsam die Seele des Spinozismus ist, und auf welches sein Urheber in den Worten hindeutet: **Nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel iure confundat.**

Doch über des Philosophen religiöses Princip hat die Entwickelung des Christenthums zur Welt- und Staatsreligion in Fragmenten nach Spinoza weitere Auskunft gegeben. Wenn aber in der Nachschrift zu derselben dem spinozischen Versuche vorzüglich nachgerühmt worden ist, daß er wenigstens im Glauben einen ewigen Frieden vermittelt habe zwischen den beiden philosophischen Parteien des Theismus und Pantheismus, so ist dieß nach vorstehender Retractation dahin zu berichtigen, daß es heißen muß, er habe zwischen den beiden theistischen Systemen der Creation und der Immanenz einen ewigen Frieden gestiftet, insofern er den Beweis geführt, daß es für den Glauben ganz gleichgültig ist, ob man sich Gott als einen König denke, der Gesetze vorschreibt, oder ob uns diese von demselben als ewige Wahrheiten gelehrt werden.

Wir kehren nun, nachdem Spinoza, in Gemäßheit zu dessen ausdrücklichsten Erklärungen, als dogmatischer Theist dargestellt worden, zu demjenigen Briefe zurück, von welchem diese ganze Untersuchung ausgegangen ist, um uns noch über einen Hauptmangel der cartesianischen Philosophie und dessen Beseitigung belehren zu lassen.

Der dritte Irrthum, welchen Spinoza den beiden Philosophen Baco und Cartesius nachweiset, beschäftigt ihn auf eine Art, daß man wohl sieht, von Baco hatte er nicht eben eine große Meinung, weßhalb er sein Augen-

werk mehr auf Cartesius richtet und dessen Philosophie zur Unterlage seiner Verbesserungen macht. Dieß betrifft nun besonders auch des Cartesius Lehre vom freien, sich weiter, als der Verstand, erstreckenden menschlichen Willen, in welchem dieser Philosoph den Grund des Irrthums entdeckt zu haben wähnte. Spinoza widerlegt ihn am Ende des zweiten Briefes, indem er schreibt: „Die beiden Philosophen — denn auch Baco hatte, wiewohl in sehr dunkeln und verworrenen Ausdrücken, dasselbe mit Cartesius behauptet — würden leicht selbst eingesehen haben, daß der angegebene Grund falsch sey, wenn sie nur hätten bemerken wollen, der Wille unterscheide sich von diesem und jenem Acte des Wollens, wie sich albedo von diesem und jenem album, oder wie sich humanitas von diesem oder jenem homo unterscheidet, so daß es eben so unmöglich ist, sich vorzustellen, der Wille sey die Ursache von diesem und jenem Acte des Wollens, als humanitas sey die Ursache von Petrus und Paulus. Da nun also der Wille nur ein Gedankending ist und keineswegs die Ursache von diesem und jenem Wollen, und die besondern Acte des Wollens, weil sie, um vorhanden zu seyn, einer Ursache bedürfen, nicht frei genannt werden können, sondern nothwendig von ihren Ursachen bestimmt werden, und weil endlich nach Cartesius die Irrthümer selbst besondere Acte des Wollens sind, so folgt nothwendig, daß Irrthümer, d. h. besondere Volitionen oder Acte des Wollens nicht frei sind, sondern von äußeren Ursachen und keineswegs vom Willen bestimmt werden." Man vergleiche hiermit die 48. und 49. Proposition des zweiten Theiles der Ethik, wozu ein Scholion gehört, das mit den Worten anfängt: His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus.

Nun ist aber die Lehre vom menschlichen Willen ein Hauptstück in der spinozischen Philosophie, und ihr Urheber sagt selbst von ihr, daß sie für das speculative und

praktische Interesse ganz unentbehrlich sey, hanc de voluntate doctrinam scitu prorsus necessariam esse, tam ad speculationem, quam ad vitam sapienter instituendam; ja, er knüpft den Himmel auf Erden an diese Lehre, wie wir uns aus der letzten Abtheilung des erwähnten Scholions mit leichter Mühe überzeugen können. Man höre nur, was er unter andern von ihrem Einflusse auf das Leben rühmt. Sie lehrt, schreibt er, daß wir nur nach dem Winke Gottes handeln, weil der göttlichen Natur theilhaftig, und dieß um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind, und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Um von der allseitigen Ruhe nichts zu sagen, welche diese Lehre dem Gemüthe verschafft, hat sie auch das Eigene, daß sie uns von dem unterrichtet, worin unsere Seligkeit besteht, die wir allein in der Erkenntniß Gottes zu suchen haben, durch welche wir veranlaßt werden, nur das zu thun, wozu Liebe und Frömmigkeit uns dringen. Hieraus erhellt, wie weit sich diejenigen von richtiger Schätzung der Tugend entfernen, die für ihre Tugend und ihre guten Handlungen, wie für den drückendsten Knechtsdienst, auf eine ausgezeichnete Art von Gott belohnt zu werden erwarten, als ob die Tugend und der Dienst Gottes nicht die Seligkeit selbst und die wahre Freiheit wären. Sie lehrt zweitens, wie wir uns in Glück und Unglück, oder bei demjenigen, was nicht in unserer Gewalt steht, d. h. was nicht aus unserer Natur folgt, verhalten müssen; so nämlich, daß wir beides mit Gleichmuth erwarten und ertragen, weil Alles aus dem ewigen Rathschlusse Gottes eben so nothwendig hervorgeht, als es aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß die drei Winkel desselben zwei rechten Winkeln gleich sind. Sie lehrt drittens, daß wir Niemand hassen, verachten, verspotten, nicht zürnen und nicht beneiden dürfen, daß im Gegentheile Jeder mit dem Seinigen zufrieden seyn und dem Nächsten dienen soll, nicht aus weibischem Mitleiden, Parteilichkeit und Aberglauben,

sondern allein unter Leitung der Vernunft, wie es Zeit und Umstände erfordern. Endlich lehrt sie, wie die Bürger eines Staates beherrscht und geleitet werden müssen, sollen sie anders nicht wie die Knechte, sondern wie die Freien thun, was ihnen wirklich frommt.

Wenn nun auf diese Art Spinoza am Ende des zweiten Theiles der Ethik, und noch mehr im fünften Buche, das Heil der Welt an seine Lehre vom menschlichen Willen knüpft, so ist es ganz in der Ordnung, daß er den dritten Theil derselben mit dem Grundirrthume eröffnet, welchem seine Ueberzeugung gegenüber steht und den er auch anderwärts (Tract. polit. Cap. II. §. VI.) mit den Worten bezeichnet: „Man glaubt gewöhnlich, daß Unwissende die Ordnung der Natur mehr verwirren, als befolgen, und denkt sich die Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate. Denn man behauptet, die menschliche Seele werde nicht von natürlichen Ursachen erzeugt, sondern von Gott unmittelbar erschaffen, und sey von den übrigen Dingen so unabhängig, daß sie eine unbedingte Macht habe, sich selbst zu bestimmen und die Vernunft recht zu gebrauchen. Inzwischen lehrt die Erfahrung nur allzu deutlich, daß es eben so wenig in unserer Macht steht, eine gesunde Seele, als einen gesunden Körper zu haben." Eine schon darum höchst merkwürdige Stelle, weil sie Leibnitz seiner besonderen Aufmerksamkeit gewürdigt hat. Zu ihrem Verständnisse mag Folgendes dienen. Eine gesunde Seele haben heißt bei Spinoza die Vernunft recht gebrauchen, oder unter Leitung der Vernunft stehen, d. h. ein freier Mensch seyn. Das unbedingte Vermögen aber, die Vernunft recht zu brauchen, spricht er der menschlichen Seele ab, insofern sie als transitorische Modification betrachtet wird. So wird sie nämlich in unserer Stelle, wie Leibnitz sehr richtig urtheilt, angesehen, weil von ihr behauptet wird, daß sie von natürlichen Ursachen, d. h. eine aus der andern erzeugt werde. Nun erinnere man sich

aber an die doppelte Betrachtungsweise, welche nach Spinoza in Beziehung auf die einzelnen Dinge und mithin auch in Bezug auf die menschliche Seele stattfindet, daß sie nämlich entweder als transitorische Modification und von natürlichen Ursachen erzeugt oder als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervorgehend betrachtet werden kann. Nur in dieser letzten Rücksicht ist sie, als ein Theil des unendlichen Verstandes, aeternus cogitandi modus; weiß sie um ihre Einigung mit der ganzen Natur; betrachtet sie die Dinge unter der Form der Ewigkeit; erkennt sie nothwendig und vollständig das ewige und unendliche Wesen Gottes; hat sie das Vermögen absoluter Selbstbestimmung und des freisten Vernunftgebrauches, der den Weisen über das Gesetz erhebt und die gesetzlichen Vorschriften für ihn in ewige Wahrheiten verwandelt [a]).

Fassen wir jetzt zusammen, was auf Veranlassung des Briefes, in welchem sich Spinoza mit seinem Freunde Oldenburg über die Irrthümer der baconischen und cartesianischen Philosophie bespricht, in Bezug auf seine Ethik ermittelt worden ist, so besteht es in folgenden, wie mir scheint, nicht unwichtigen Ergebnissen:

1) Er hat gar nicht die Absicht gehabt, in seiner Ethik ein antitheistisches System aufzustellen;
2) er hat nur einen verbesserten und vollendeten Cartesianismus in den beiden ersten Theilen geben, und namentlich

a) Die classische Stelle für diese beiden Betrachtungsweisen ist das Scholion zur 29. Proposition des fünften Theiles der Ethik, welches man mit der 45. Proposition des zweiten Theiles und deren Scholion vergleichen muß.

3) dem Systeme der Creation, wozu sich Cartesius bekennt, das theistische System der Immanenz entgegensetzen wollen,

welches ganz irriger Weise für Pantheismus gehalten wird; ein Vorurtheil, das auf seine eigentliche Ethik höchst nachtheilig gewirkt hat, da man von dem Pantheismus kein großes Resultat für dieselbe erwarten konnte und es kaum der Mühe werth hielt, auf die ethischen Grundsätze ihres Verfassers tiefer einzugehen. Wirklich ist auch diese eigentliche Ethik unverhältnißmäßig vernachlässigt worden, ungeachtet es klar einleuchtet, daß es Spinoza um dieselbe ganz vorzüglich zu thun war. Denn während in den beiden ersten Theilen des ganzen Werkes nur der wissenschaftliche Grund gelegt wird, und der dritte Theil als eine Art von Propädeutik und Einleitung betrachtet werden muß, beginnt die eigentliche Ethik, als das Hauptwerk, erst mit dem vierten Theile, wie denn auch Spinoza selbst das fünfte Buch in der Vorrede zu demselben den zweiten Theil seiner Ethik genannt hat. Das Höchste, was von dieser gerühmt werden kann, ist ihre Identität mit der christlichen Moral, und daß Spinoza, wenn er gewollt, als letztes Resultat die ewige Wahrheit hätte hinstellen können: Der freie Mensch liebt Gott über Alles und seinen Nächsten als sich selbst. Niemand hat dieß richtiger gefaßt und den wahren Gehalt und Zweck der spinozischen Ethik treffender gewürdigt, als sein vertrauter Freund und Vorredner, dem er sterbend die Herausgabe seiner Posthuma aufgetragen. Denn eben weil Ludwig Meyer, von Spinoza's Geiste angeweht, die Identität der spinozischen mit der christlichen Moral durchschaute, konnte er seinem verklärten Freunde nachrühmen, die christliche Religion sey von ihm mit einem philosophischen Bollwerke umgeben worden, das kein Jude, kein Heide, kein Atheist, oder wer es sonst sey, überwältigen könne. Und dieses Verdienst des großen Denkers wolle

man nicht zu tief anschlagen. Denn so wenig auch an sich die über alles Lob erhabene Sittenlehre des Christenthums oder das Christenthum selbst einer philosophischen Begründung bedarf, der philosophirenden Vernunft ist es gleichwohl dringendes Bedürfniß, die Höhen und Tiefen der Offenbarung mit ihrem Lichte zu beleuchten, um zuzusehen, ob von irgend einer Seite her ein ewiger Friede zwischen beiden vermittelt werden könne. Ein ethischer Versuch dieser Art, aus dem gesunden Geiste des noch lange nicht nach Verdienst gewürdigten Spinoza hervorgegangen, scheint mir aller Berücksichtigung werth zu seyn, was wohl auch von Jedem zugestanden werden wird, der sich überzeugt hat, das Heil der Welt könne nur dann auf eine dauerhafte Art gegründet werden, wenn christliche Offenbarung und wahre Philosophie, diese beiden Genien der Menschheit, auf das innigste mit einander vereinigt, den Himmel der Erde zuneigen und sie zu einem irdischen Paradiese verklären.

Noch erlaube ich mir zu bemerken, daß zwar die Vergleichung, welche Meyer a. a. O. zwischen der spinozischen und christlichen Moral unternommen, immer noch sehr lesenswerth ist, daß sich aber doch die Identität beider Sittenlehren noch ganz anders herausgestellt haben würde, wenn er vorher das System der Immanenz in seiner Eigenthümlichkeit mit seinen Lesern erwogen, das Verhältniß des Endlichen zu dem Unendlichen nach demselben festgesetzt und hieraus in übersichtlicher Kürze den Beweis geführt hätte, daß keine philosophische Moral auf diese Identität mit der christlichen so gerechte Ansprüche machen dürfe, als die spinozische. Eine Abhandlung dieser Art würde etwa die Aufschrift führen: „D e r p h i l o s o p h i s c h e T h e i s m u s, n a c h s e i n e r z w e i t e n H a u p t f o r m i n B e z i e h u n g a u f d a s V e r h ä l t n i ß d e s E n d l i c h e n z u d e m U n e n d l i c h e n u n d m i t R ü c k s i c h t a u f d i e c h r i s t l i c h e M o r a l dargestellt und beurtheilt."

3.

Zur Erklärung des Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου Matth. XXIII, 35.

Von

Christ. Wilh. Müller,
Prediger zu Recknitz in Mecklenburg.

Herr Dr. Winer (im bibl. Realwörterbuche 2. Aufl. Th. II. S. 822 ff.) entscheidet sich mit den neuesten Erklärern der oben bemerkten Stelle für die Annahme, daß hier unstreitig der Zacharias, Sohn des Jojada, gemeint sey, dessen Steinigung 2 Chron. 24, 21. berichtet wird. Selbst Olshausen, dieser gläubige Schriftforscher, findet in der Annahme, daß Matthäus den Namen des Vaters des Gemordeten verwechselte, etwa mit dem Vater des Zacharias, von dem wir Orakel im Kanon des alten Testamentes haben, nichts Anstößiges, und entscheidet sich lieber dafür, als daß er zu irgend einer gezwungenen Annahme sich bekennen möchte (bibl. Commentar I. S. 854. 3. Aufl.). Allein trotz dieser Einstimmigkeit der neuesten Ausleger will es uns bedünken, daß dieser Erklärung nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegenstehen. Einmal nämlich bleibt die Annahme, daß der Evangelist hier einen Gedächtnißfehler begangen habe, immer bedenklich und dürfte von dem Vorwurfe der Willkür nicht frei zu sprechen seyn. Dann aber scheint auch die Ort- und Zeitangabe der Chronik zu unserer evangelischen Stelle nicht zu passen. In der Chronik a. a. O. heißt es, Zacharias sey gesteinigt worden im Vorhofe des Tempels (בַּחֲצַר בֵּית יְהוָה, nach den LXX. ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου). Müssen wir nun auch zugeben, daß die Ortsbezeichnung bei Matthäus: μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου

(vgl. die Parallelstelle bei Luk. 11, 51.) sich mit der Angabe der Chronik vereinigen lasse, so fragen wir doch, wenn der Herr in seiner Rede auf jene Stelle in der Chronik zielte, woher die erweiterte und genauere Ortsbezeichnung in den Evangelien? Aus der jüdischen Tradition scheint sie nicht geschöpft zu seyn; denn im Talmud wird auf die Frage: ubinam loci interfecerunt Zachariam? geantwortet: nec in atrio Israëlis, nec in atrio mulierum, sed in atrio sacerdotum (cf. Lightfoot. Hor. Hebr. ad Matth. 23, 35.). Darum macht uns schon die umständlichere Ortsbezeichnung in den Evangelien die Beziehung auf die Chronik unwahrscheinlich. — Was nun aber die Vereinigung der Zeitangaben betrifft, so möchten wir auch in dieser Hinsicht bei den neuesten Auslegern mehr Scharfsinn als Wahrheit finden. Zacharias, Sohn des Jojada, wurde unter dem Könige Joas circa 840 v. Chr. getödtet; und diesen Mord soll nun Jesus in unserer Stelle gemeint haben, weil es der letzte im Kanon des alten Testamentes erwähnte Prophetenmord sey. Allein wenn der Herr zu seinen Zeitgenossen sagt, daß alles unschuldige Blut, welches auf Erden vergossen ist, über sie kommen solle, warum sollte er die ganze Zeit von Joas bis auf seine Tage von der Vergeltung ausschließen? Ist es nicht viel natürlicher und wahrscheinlicher, anzunehmen, daß er dem Morde des Abel, als dem terminus a quo, den bekannten Mord eines Frommen (δίκαιος) aus der Gegenwart, als den terminus ad quem, werde entgegengesetzt und so alles unschuldig vergossene Blut von Erschaffung der Welt (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου bei Luk.) bis auf seine Tage zusammengefaßt habe? Dazu kommt, daß das ἐφονεύσατε (ihr habt ermordet) bestimmt auf eine That der damals lebenden Menschen hinweiset, zumal da ein scharfer Gegensatz zwischen den Vätern und den Zeitgenossen des Herrn durch die ganze Rede hindurchgeht. Zur Entfernung dieser Schwierigkeit bemerkt de Wette (exeget. Handbuch

I, 1. S. 194): „*ἐφονεύσατε* ist nach der Idee der Schuldgemeinschaft gesagt; eigentlich hatten es die Väter gethan (vgl. 1 Mos. 46, 4. Ps. 66, 6. Hos. 12, 5.)." Diese Auskunft scheint aber unstatthaft, da dieselbe Personalbezeichnung in dem *πληρώσατε* V. 32., so wie in dem *ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε* V. 34. offenbar nur auf die Angeredeten selbst geht, und das *ἐφ' ὑμᾶς* V. 35. gerade auf diese hinweist. Die Idee der Schuldgemeinschaft liegt allerdings in dem ganzen Gedankengange der Rede, nur nicht in dem Worte *ἐφονεύσατε*, welches vielmehr, wenn wirklich von dem Morde des Zacharias, Sohn des Jojada, die Rede wäre, eine Thatgemeinschaft bezeichnen müßte.

Wenn wir um dieser Schwierigkeiten willen den neuesten Erklärern unserer Stelle nicht beistimmen können, so müssen wir ihnen doch darin beistimmen, daß sie die andern von ihnen berücksichtigten Erklärungen als willkürlich und grundlos zurückweisen. Desto mehr aber nimmt es uns Wunder, daß sie die älteste aller Erklärungen, welche bei Zacharias an den Vater Johannes des Täufers denkt, gar nicht berücksichtigt haben; selbst Winer, der sie doch erwähnt, läßt sich auf eine Beurtheilung derselben nicht ein. Der gelehrte Lightfoot a. a. O. gibt freilich sein Urtheil dahin ab: quae de Zacharia, Baptistae patre, hic dicuntur, somnia sunt; allein dieß kann uns nicht hindern, den Versuch zu machen, diese älteste Erklärung von Neuem zu rechtfertigen.

Origenes, der Vater der Exegese, erzählt im Tract. XXVI. in Matth., Zacharias, des Johannes Vater, sey von den erbitterten Juden ermordet worden, weil er der Maria, nachdem sie den Heiland geboren, an einem Platze im Tempel, welcher nur für die Jungfrauen bestimmt war, zu stehen erlaubt hätte; und an einer andern Stelle (Tom. XI. in Matth. p. 225. ed. Huet.) bemerkt er ausdrücklich, daß Jesus durch die Worte Matth. 23, 35. eine für apo-

kryphisch geltende (ἐν ἀποκρύφοις φερομένην) Schrift bestätige. Dem Origenes folgen Basilius, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien u. A. (vgl. Thilo, cod. apocr. N. T. I. Proleg. LXIV. n.). Eine andere Tradition über die Ermordung dieses Zacharias finden wir in dem Protevangelium Iacobi, capp. XXII — XXIV. (bei Thilo l. l. p. 262 sq.). Hier heißt es, Zacharias sey, zur Zeit des bethlehemitischen Kindermordes, von Herodes d. Gr. getödtet worden, weil er ihm den Aufenthaltsort seines Sohnes Johannes nicht habe angeben wollen oder können. Hiermit stimmt überein der Patriarch Petrus von Alexandrien in seinem Hirtenbriefe a. 306. (Routhii Reliq. sacr. Vol. III. p. 341 sq.), und der nestorianische Bischof Salomo von Bassora saec. 13. (Assemanni Biblioth. Orient. T. III. P. I. p. 315 sq.), welcher als die allgemeine Meinung der syrischen Christen anführt, daß Zacharias wegen der Verheimlichung seines Sohnes auf Herodes Befehl zwischen Tempel und Altar getödtet worden. — Aus diesen Zeugnissen ergibt sich zur Genüge, daß es schon in den ersten christlichen Jahrhunderten constante Tradition war, der Vater des Täufers sey ermordet worden, wenn gleich die Tradition über die Veranlassung und die Art seiner Ermordung schwankt. Dieß Letztere aber kann uns gegen den Stamm der Tradition selbst nicht mißtrauisch machen, da es überhaupt in ihrem Charakter liegt, daß sie bei einem ihr überlieferten Factum die veranlassenden Ursachen und die näheren Umstände aus Vermuthung hinzufügt. Für die Wahrheit des Factums selbst haben wir an Origenes und dem Protevangelium Jacobi zwei gewichtige Zeugen. Denn dem Origenes wird Niemand kritischen Tact absprechen und blinden Traditionsglauben aufbürden wollen; wenn er also die Nachricht von der Ermordung des Zacharias zur Erklärung unserer evangelischen Stelle anwandte, so mußte ihm dieselbe auf guten Gründen zu beruhen scheinen. Von dem Protevangelium Jacobi aber urtheilt der

gelehrte Herausgeber (Thilo l. l. p. XLV.), daß diese sehr alte Schrift, deren schon Origenes, Epiphanius, Gregor von Nyssa, ja vielleicht schon Justinus Martyr und Clemens Alexandrinus erwähnen, zur Kritik und grammatisch-historischen Interpretation des neuen Testamentes sehr viel beitragen könne. (Vgl. ebendaselbst p. LXII. das günstige Urtheil des Combesisius.) Würde es also nicht eine zu weit getriebene protestantische Scheu gegen alle Tradition verrathen, wenn man eine Nachricht, die an sich nicht unwahrscheinlich ist, bloß deßwegen ins Reich der Träume verweisen wollte, weil sie sich bei einem aus der Tradition schöpfenden Schriftsteller findet? Beruft man sich doch bei andern Streitpunkten, z. B. über die Authentie unserer Evangelien, vielfältig und mit Recht auf die Zeugnisse der Tradition. Es fragt sich also nur, ob der Vater des Täufers in den Zusammenhang unserer Stelle passe; dann haben wir, wie Origenes richtig bemerkt, in Jesu Worten eine Bestätigung der traditionellen Nachricht von des Zacharias Ermordung.

Daß die Zeit, in welche diese Ermordung fällt, zu den Worten des Herrn sehr gut stimmt, ja als einzig zulässig erscheint, ist schon oben erörtert worden. Als Jesus diese Worte sprach, waren seit der Ermordung unsers Zacharias ungefähr dreißig Jahre verflossen; er konnte dieselbe also noch als eine That seiner Zeitgenossen (*ἐφονεύσατε*) anführen. Und welches Beispiel lag ihm näher, als die im Heiligthume vollbrachte Ermordung des auch gewiß von ihm hochgeachteten Vaters des Täufers? Hing sie doch mit seinen eigenen frühesten Schicksalen zusammen und war seinen Zeitgenossen noch in lebendiger Erinnerung. — Auch die oben beleuchtete auffallende Ortsbezeichnung in den Evangelien findet ihre genügende Erklärung, wenn wir sie mit den Angaben des Protevangeliums Jacobi vergleichen. Hier wird nämlich Kap. 24. berichtet, die Priester hätten das Blut des Zacharias

παρὰ τὸ θυσιαστήριον κυρίου gefunden. Man könnte zweifelhaft seyn, ob hier der Räucheraltar oder der Brandopferaltar gemeint sey, da es aber Kap. 23. heißt: *αἷμα ἐκχύνεις παρὰ (εἰς) τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ κυρίου*, so muß man es von dem Brandopferaltare verstehen, der bekanntlich im Vorhofe der Priester stand, und die Ortsangabe in dem Protevangelium stimmt also genau mit der in unsern Evangelien a). — Da nun so alle Schwierigkeiten, welche der andern Erklärung unserer Stelle entgegenstehen, durch die von uns empfohlene Erklärung hinwegfallen, so wäre kein Grund, an der vollen Richtigkeit der Angaben des Matthäus zu zweifeln. Denn obgleich weder in den kanonischen noch apokryphischen Evangelien weiter erwähnt ist, daß der Vater des Täufers **ein Sohn des Barachias** gewesen sey, so kann doch aus diesem Umstande offenbar gegen die Richtigkeit der Notiz bei Matthäus nichts gefolgert werden; vielmehr ergibt sich eben aus unserer Stelle, daß der Vater dieses Zacharias Barachias geheißen habe.

Es bleibt uns nur noch übrig, die Parallelstelle bei Lukas (K. 11, 50. 51.) genauer zu betrachten, die auf den ersten Anblick unserer Erklärung entgegenzustehen scheint,

---

a) Die Lesart im Protevangelium: *περὶ τὸ διάφραγμα ἐφονεύθη Ζαχαρίας*, welche der von Thilo gegebene Text bietet, erscheint als eine Corruption aus der in andern codd. vorkommenden Lesart: *περὶ τὸ διάφαυμα*, welche auch Eustathius bestätigt (vergl. Thilo a. a. O. p. 267. n.); denn *τὸ διάφραγμα* ist nach Zonaras gleichbedeutend mit *τὸ μεσότοιχον*, welches den Vorhof der Heiden von dem Vorhofe der Israeliten schied, und erst wenn man über den letzteren weggeschritten war, kam man in den Vorhof der Priester, zu dem *θυσιαστήριον* (vergl. **Winer**, bibl. Realw. II. S. 675.). Die Lesart *περὶ τὸ διάφραγμα* stimmt also nicht zu den andern oben angeführten Ortsbezeichnungen. Dagegen enthält die Lesart *περὶ τὸ διάφαυμα* eine sehr passende Zeitangabe und scheint nur corrumpirt zu seyn, weil man das ungebräuchliche Wort *διάφαυμα* nicht verstand.

in der That aber eine Bestätigung derselben enthält. Lukas hat den Vaternamen des Zacharias nicht angegeben, und daraus haben manche Interpreten gefolgert, daß die Worte *υἱοῦ Βαραχίου* bei Matthäus eine Interpolation seyen. Allein bei Lukas verhält sich die Sache anders als bei Matthäus. Lukas nämlich hatte gleich zu Anfang seines Evangeliums des Zacharias als Vaters des Täufers Johannes umständlich erwähnt; er konnte und mußte daher voraussetzen, daß seine Leser bei der abermaligen Erwähnung des Zacharias (K. 11, 51.) an keine andere Person als an den ihnen schon bekannten Zacharias denken würden, und darum fügt er keine genauere Bezeichnung desselben hinzu. Matthäus dagegen, in dessen Evangelium des Zacharias noch nicht erwähnt war, hat ihn auf die bei den Juden gewöhnliche Weise durch Hinzufügung seines Vaternamens genauer bezeichnet. Ob aber der Herr selbst in seiner Rede den Vaternamen hinzugefügt oder ausgelassen habe, ob also Matthäus oder Lukas das Richtigere enthalte, wird sich schwerlich jemals entscheiden lassen. Uns muß es genügen, in den Evangelien selbst den Grund dieser Differenz nachgewiesen zu haben; und eben hieraus scheint sich ein nicht unbedeutendes Moment für die Richtigkeit unserer Ansicht über den Zacharias zu ergeben. — Ein anderer Einwand, den man gegen unsere Ansicht aus der Stelle des Lukas entnehmen könnte, wird sich gleichfalls als nicht probehaltig erweisen. Aus den Worten *τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν* V. 50. schließt man nämlich, daß der hier erwähnte Zacharias auch ein Prophet gewesen seyn müsse. Dieß ist freilich richtig, spricht aber nicht gegen unsere Erklärung. Denn ebenso wie Abel im weiteren Sinne zu den Propheten gerechnet wird (vgl. Olshausen und de Wette), kann auch unser Zacharias dazu gerechnet werden, von dem Lukas (Kap. 1, 67.) ausdrücklich bemerkt: *καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν.* Auch wird er

Lukas 1, 6. ein δίκαιος genannt, was zu dem αἷμα δίκαιον bei Matthäus genau paßt. Daß aber hier nur, wie de Wette meint, von dem die Rede sey, was im alten Testamente geschehen, ist eine nur zu Gunsten seiner Erklärung aufgestellte Behauptung. Auch war ja der Vater des Täufers ein Frommer des alten Bundes.

Wollte man endlich gegen unsere Erklärung einwenden, daß jene apokryphischen Erzählungen von dem Morde des Zacharias bloß erfunden seyen, um die Stelle des Matthäus und namentlich die schwierigen Worte υἱοῦ Βαραχίου zu erklären, so läßt sich diese Behauptung zuvörderst durch nichts erweisen. Gegen dieselbe spricht aber die Autorität des Origenes, der einer bloßen Fabel schwerlich Glauben geschenkt hätte, und das Alter des Protevangeliums Jacobi, dessen Entstehung in eine Zeit fällt, wo man an solche Erfindungen zu Gunsten der kanonischen Evangelien wohl noch nicht dachte. Auch würde der Erfinder, wenn es ihm um die Lösung jener Schwierigkeit zu thun gewesen wäre, schwerlich unterlassen haben, den Zacharias in seiner Erzählung als einen Sohn des Barachias zu bezeichnen.

Bei dieser Sachlage können wir uns nicht entschließen, mit den neueren Interpreten dem Evangelisten einen Gedächtnißfehler aufzubürden, so lange noch zu seiner Rechtfertigung ein Weg offen steht, der so wenig Schwierigkeiten darbietet.

4.

Ephes. 4, 26. ὀργίζεσθε, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.

Von

Zyro,
Professor in Bern.

Diese wenigen Worte haben zu den seltsamsten Behauptungen geführt! Witzig bemerkt daher Erasmus: quandoquidem et huic loco non defuit diabolus. Es leidet nämlich keinen Zweifel, daß Vers 27: μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ, wie auch Erasmus und Harleß thun, mit Vers 26. eng zu verbinden ist.

Was ist denn aber nun in diesen Worten der eigentliche Knoten? Liegt er in der Construction oder in den Worten für sich? Oder in beidem zugleich? — Zwar haben allerdings Einige versucht, das ὀργίζεσθε fragweise zu nehmen, aber sie haben übersehen einerseits, daß καὶ μὴ dann schwerlich den Nachsatz eröffnen könnte, denn καὶ ist nur apodotisch, wenn ein regelmäßig gestellter Vorsatz vorausgeht (wie im Hebräischen) — andererseits, daß im vorhergehenden Verse wie in den nächstfolgenden Versen die Verba imperativisch stehen, und nur eine unerhörte Anomalie aus ὀργίζεσθε etwas Anderes als einen Imperativ machen könnte. Da es aber nun einmal doch geschehen ist, so entsteht die Frage: was hat diese Ausleger bewogen, einen so unnatürlichen Ausweg zu suchen? Der Grund muß stark gewesen seyn. Es war nichts Anderes, als weil ihnen schien: der unmittelbare Wortsinn „zürnet, aber sündiget nicht," sey schlechterdings unstatthaft, indem es kein Zürnen geben könne, da nicht zugleich ein Sündigen darin sey. Darum geriethen sie auf den Einfall, zu interpungi-

ren: „Zürnet ihr? Nur sündiget nicht!" Wie wenn καὶ geradezu identisch mit ἀλλὰ wäre. So Beza, Grotius: irascimini? at ne peccate. So auch Olearius und Zeltner. Mit Recht hat diese Erklärung schon Wolf (curr. phil.) verworfen. Man hat 1 Kor. 7, 21: δοῦλος ἐκλήθης; μὴ ζήτει λύσιν, als Parallele hierher ziehen wollen; aber auch da hat schon Wolf richtig gezeigt, daß unser καὶ dort wesentlich fehle, folglich die Vergleichung unzulässig sey.

Wie helfen wir uns denn? Es ist nur zweierlei offen. Entweder nimmt man ὀργίζεσθε als einfache indicativische Assertion — aber daran hat im Ernste wohl Niemand gedacht („ihr zürnet; aber sündiget nicht!"), denn diesem widerstrebt sowohl καὶ, das nicht schlechtweg wie ἀλλὰ gefaßt werden kann, als der ganze Zusammenhang, welcher einen Imperativ verlangt. Und dieses letzte ist denn auch als das einzig Richtige festzuhalten. Aber wie nun dieß erklären, daß es mit der Analogie des Glaubens und mit den Sprachgesetzen zusammenstimmt?

Vor Allem ist zu bemerken, daß man die Stelle nicht allein der Form, sondern auch dem Inhalte nach auf das Hebräische zurückgeführt hat, nämlich auf Ps. 4, 5: רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ. So unter Andern Erasmus, und ihm nach auch Hammon und Wolf, und unter den Neuesten Matthies. Dagegen Beza, Clericus, Koppe u. A. Zwar haben die letztern Recht, wenn sie glauben, daß der Sinn des hebräischen Grundtextes dem Zusammenhange gemäß ein anderer sey, obschon noch allerneust רָגַז als „Zürnen" erklärt worden ist (Hitzig); — was es zwar allerdings auch, nur nicht hier, bedeuten kann; denn der Dichter fordert positiv zu einer Thätigkeit auf, welche eine Reue über das begangene Unrecht in sich schließt. Wie paßte da ein „Grollen" hinein? Richtiger daher de Wette, Krahmer, Harleß u. A. („zittert, erbebt"). Wie kommt denn aber Ps. 4. hierher? Unverkennbar durch die LXX., welche wörtlich so übersetzen, wie

Paulus in unserer Stelle schreibt. Und daß רָגַז die Bedeutung des Zürnens haben kann, ist sowohl aus dem Syrischen als aus dem Hebräischen zu erweisen (s. Gesenius Lex.). Da läßt sich also weiter nichts einwenden, als daß die LXX. unrichtig übersetzt haben, wie oft sonst. Daß der Apostel nicht selten nach den LXX. citirt, ist schon von Andern gezeigt worden — so von Koppe (excurs. ad epist. Pauli ad Romanos), welchem jedoch unsere Stelle entgangen zu seyn scheint; denn daß der Apostel, als er unsere Stelle schrieb, alttestamentliche Gedanken und Formeln in der Seele trug, scheint auch aus dem unmittelbar Nachfolgenden hervorzugehen, welches dem Gebiete jüdischer Proverbien, Sentenzen und Gnomen angehört, wie denn auch der ganze Inhalt des nächsten Zusammenhanges ein „gesetzlicher" ist; vgl. Vers 25: *ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ*, und Vers 28: *ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω* u. s. f., was sich Alles nach Form und Gedanken unschwer ins Hebräische (nämlich alttestamentliche) übertragen ließe. Wie matt erscheint namentlich für den evangelischen Standpunkt eines Paulus nicht das *ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω*! — ganz einer schwachen Warnung ähnlich, welche etwa ein *παιδαγωγὸς* (=*νόμος*) einem des Vergehens überwiesenen wilden Knaben ertheilt.

Somit hätten wir, in Uebereinstimmung mit Harleß u. A., das festgestellt, daß unsere Stelle ihrer Form (wie ihrem Inhalte nach) auf alttestamentlichem Boden steht. Aber damit scheinen wir für die Auslegung selbst noch wenig gewonnen zu haben? — Doch so viel, daß der Apostel sich diejenigen, an welche er schreibt, als solche denkt oder weiß, welche von dem *νόμος* und dessen Standpunkte (Gesinnung) noch nicht ganz und gar befreit sind — daher er hier eine Concession macht, freilich sehr beschränkt (*μὴ ἁμαρτάνετε*, und *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν*), die er bald nachher (Vers 31.), dem rein evangelischen Standpunkte gemäß, ganz aufhebt.

Damit hätten wir nun schon einen Fuß breit Landes erobert für die richtige Interpretation; aber wie führen wir den Streit zu Ende? — Man hat mancherlei versucht, namentlich auch so, daß man den Imperativus für einen permissivus erklärte. So Winer, nach Theodoret: zürnen möget ihr, nur sündigt nicht! Aber mit diesem permissivus steht es etwas zweifelhaft aus. So Joh. 13, 27: *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον* — (s. Winer's Grammatik) enthält eine directe Aufforderung. Irrig stößt man sich daran, daß das Ziel der That, zu welcher Christus den Judas auffordert, des Aufforderers eigenes Verderben ist. Wie matt wäre: „Was du thust (thun willst), das magst du nun bald thun" — gleichsam: ich will nichts dawider haben! — Vielmehr ist's imitativ gesprochen — wenn man dieses vom Jussivus unterscheiden will. — So kann ja Einer zu dem, der den Dolch gegen ihn gezuckt hat, ohne Sünde sprechen: stich nur zu! (nämlich: wenn du das Herz hast, und in der Voraussetzung, daß er es nicht hat, so daß der Befehl gerade das Entgegengesetzte, eine Warnung, in sich schließt). So selbst die berühmte Stelle Matth. 8, 32: *ὑπάγετε*. Aus dogmatischem Interesse, um die Härte zu mildern, hat man hier einen permissivus gefunden — gleich als ob die Schweine einen eigenen Willen hätten, den sie möglicher Weise mehr beachten könnten, als den Willen des Messias — während doch offenbar der Messias, welcher Macht und Gewalt über Alles hat, geradezu befiehlt. Auf ähnliche Weise will man bekanntermaßen auch das Handeln Gottes unterscheiden als ein actives und als ein passives oder zulassendes, was zwar im Volksunterrichte, nicht aber in der Wissenschaft angeht. So in unserer Stelle ist mit einer solchen Unterscheidung nichts gewonnen; vielmehr läge darin eine Ansicht, welche wir schlechthin verwerfen müssen, und die von Rhenferd (res quidem adiaphora est ira) und Michaelis (der Zorn ein nothwendiges Geschenk der Natur) ausgesprochen worden ist.

Bleibt uns nun nichts Anderes übrig, als den Impe-

rativ jussivisch zu nehmen, was kömmt denn heraus? — Das Zürnen ein Gegenstand der Aufforderung, die aber unmittelbar und sogleich eine Beschränkung leidet? Unmöglich. Wie denn? Man hat auf zweierlei Art helfen wollen: entweder die Negation, welche bei ἁμαρτάνειν steht, auch zu ὀργίζεσθε ziehen, wie wenn Paulus geschrieben hätte: „μὴ ὀργίζεσθε καὶ ἁμαρτάνετε“ — aber jeder Sprachkundige fühlt, daß das nicht geht; oder, was allein übrig bleibt, man faßt ὀργίζεσθε conditionell auf: wenn ihr zürnet, so sündiget nicht. Dieses ist auch die einzig wahrhafte grammatische Auslegung der Stelle — wenn man nicht etwa noch diese setzen wollte: μὴ ὀργιζόμενοι ἁμαρτάνετε. Aber das konnte der Apostel nicht sagen, weil das eine Tautologie gewesen wäre. Jedermann unter den Christen wußte, daß Zürnen eine Sünde sey. Darum, wollte er sie vor dieser Sünde warnen, so hatte er nicht nöthig, etwas Anderes zu sagen, als: μὴ ὀργίζεσθε. Nun aber sagt er mehr als das; und was will er damit?

Daß, wenn zwei Imperative durch καὶ verbunden sind, der erste oft die Bedeutung des conditionalis erhält, leidet kaum einen Zweifel. Doch dürfte Joh. 7, 52: ἐρεύνησον καὶ ἴδε, ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται (forsche nach, so wirst du sehen; nicht: wenn du nachforschest, so wirst du sehen — wie **Winer** will — denn das ἐρευνᾶν ist der Gegenstand einer wirklichen Aufforderung, das ἰδεῖν nur die Folge, welche als freie That des Forschenden erscheint) nicht als Beispiel dienen. Treffender scheint Bar. 2, 21. Es ist **Hebraismus**. So Gen. 42, 18: זֹאת עֲשׂוּ וִחְיוּ, „**wenn** ihr dieses thut, so werdet ihr leben.“ Sprüchw. 4, 4: שְׁמֹר מִצְוֹתַי וֶחְיֵה, „wenn du meine Gebote beobachtest, so wirst du leben“ — denn wenn freilich das Bewahren und das Thun zu einem Gegenstande des Befehlens gemacht werden kann, so doch das Leben nicht. Explicite lautete der Gedanke so: „**Thut** dieses! denn, **wenn** ihr es thut, so werdet ihr leben.“ (s. **Freitag**, kurzg. hebr. Grammatik, Halle 1835. S. 301.

302). Vgl. Joh. 2, 19: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*, „wenn ihr diesen Tempel abbrecht, so will ich denselben in drei Tagen wieder bauen.“

Aber damit sind wir noch nicht am Ende; denn wir sind realiter nicht viel über den permissivus weg — wir haben jetzt erst nur die grammatische Form ins Klare gesetzt. Fragen wir nun nach dem Wortsinne: „Wenn ihr zürnet, so sündiget nicht“, so entsteht die Frage, ob denn also damit gemeint seyn solle, daß das Zürnen bedingt ein erlaubtes sey. Hier theilen sich die Ausleger wie die Moralisten in zwei Heere: die Einen, die Rigoristen, verwerfen schlechthin allen Zorn; die Andern, die Latitudinarier oder Accommodatianer, geben, aus dogmatischem Interesse, einen gewissen Zorn zu, nämlich einen heiligen, um auf diese Weise die Idee „des Zornes Gottes“ in Sicherheit zu bringen.

Unter den letztern finden wir Harleß und Matthies, welche meinen, Paulus setze voraus, daß man gerechte Ursache zum Zürnen habe — es gebe einen Zorn ohne Sünde, einen rechtmäßigen Zorn. So etwas wird zwar oft noch von Poeten oder weltlichen Historikern ausgesagt und von ritterlichen Leuten praktizirt, aber von christlichen Theologen a) sollte es nicht aufgenommen werden; denn man verweise nicht etwa auf das Zürnen eines Moses (als er die Gesetzestafeln zerschlug, oder als er den Aegypter todtschlug), auch nicht auf die Tempelsäuberung des Erlösers, denn daß das erstere eine Sünde war, ist offenbar, und daß das letztere kein menschliches Zürnen, sondern ein symbolischer Act göttlicher Verwerfung war, bedarf keines weitern Beweises. Der „Zorn Gottes“ endlich wurde von je für einen Anthropopathismus angesehen, von dem eben alles Menschliche, folglich Sündliche wegzudenken sey. Treffend ist, was Tholuck

---

a) Namentlich von so achtungswerthen, wie die beiden genannten sind.

bemerkt: „Spricht Paulus von einem verwerflichen Zorne, wie kann er das Sündigen vom Zürnen trennen? Spricht er aber von einem erlaubten, wie kann er ermahnen, ihn nicht über Nacht zu behalten?" Hammond meinte, daß durch eine Stelle bei Aristoteles (Eth. IV, 2.) geholfen werden könne. Mit Recht hat schon le Clerc dieses verworfen, aber zugleich die irrige Meinung hinzugefügt: wenn man auf Aristoteles sehen wolle, so wären es die ὀργίλοι (nicht die ἀκρόχολοι, πικροί, χαλεποί), welchen Paulus verzeihen würde, da die drei letztern nicht zu dulden seyen! — Aber doch wohl auch die ersten nicht?

Eine eigenthümliche Stellung nimmt Wolf ein, indem er auf der einen Seite sagt, daß hier nicht eine ira iusta et legitima geboten, aber auf der andern Seite auch, daß der Zorn nicht verboten sey. Es müßte heißen: „nolite irasci, ne peccetis", falls es verboten wäre. — Den richtigen Ausdruck habe Sebast. Castellio gefunden, welcher erklärt: ita irascimini, ut ne peccetis! — Was soll nun dieß? Wenn man die alte Theorie der Moralisten befragt, so wäre das, was nicht ein Gebotenes und doch auch nicht ein Verbotenes ist, nothwendig ein Erlaubtes, als das Einzige, welches zwischen beiden in der Mitte liegt. Aber an eine solche Theorie hat Paulus in unserer Stelle nicht gedacht. Wir haben die hypothetische Bedeutung des ersten Imperativs bereits festgestellt, und mit ihr (wie schon Koppe, Flatt, Rückert, Holzhausen gesehen haben) einen Schritt vorwärts gethan.

Unbegreiflich ist, wie Harleß die Meinung aufstellen kann (S. 433): es sey in unserer Stelle nicht von der Leidenschaft des Zürnens schlechthin die Rede, sondern vom gegenseitigen Zorne bei gegebener Veranlassung — als ob das letztere ohne das erstere möglich sey. In ähnlichem Irrthume befangen scheint Matthies, wenn er sagt: daß die Warnung in unserer Stelle mit Vers 31. in keinem Widerspruche stehe, indem Vers 31. nur die Erweiterung von jenem ersteren enthalte — als ob, wenn

zuerst das Zürnen ohne Sünde erlaubt, nachher das Zürnen überhaupt verboten und verworfen wird, sich reimen lasse; denn was nachher absolut negirt wird, kann nicht vorher beschränkt gebilligt seyn.

Aber wie gelangen wir zum Ziele? Harleß geht nur mit halbem Muthe an die Sache, denn es ist ein sehr Bedenkliches. „Vielleicht gibt es doch eine Lösung dieser Schwierigkeit." Und wirklich beginnt er mit einem Kunstgriffe, an dem er fühlbar selber zweifelt, indem er „unsere Stelle statt in das Kapitel vom Zorne, in das von der Versöhnlichkeit" verweisen möchte. Er ist aber einsichtsvoll genug, sogleich zu bemerken, daß man von der Versöhnlichkeit nicht reden könne, ohne die Möglichkeit und Wirklichkeit des Zorns vorauszusetzen. Endlich folgt die verzweifelte und verzweifelnde Erklärung: daß ὀργὴ dieselbe Stellung einnehme wie ζῆλος — den unheilig Zürnenden sage Paulus: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε. Er schließt so: „Der Apostel hat es mit Fällen zu thun, wie sie durch das Heraustreten des alten Menschen im christlichen Gemeinleben oft genug vorkommen konnten, Sünde auf der einen, Kränkung auf der andern Seite, als Folge gegenseitiger Zorn [und wohl auch gegenseitige Sünde?]. Der Eine kann nun immerhin der Beleidigte, der Andere der Schuldige seyn; der Apostel stellt die Regel ein- für allemal hin: zürnt in der rechten Weise, ohne daß ihr sündigt [murret wider einander, nur schlagt euch nicht todt?]. Daß es da nicht möglich sey, wo persönliche Erbitterung eintrat (sic!), überläßt er ihrem eigenen Urtheile [so?]; wie die persönliche Erbitterung sofort zu tilgen sey, sagt er in der Fortsetzung der Ermahnung. So möchte also den Sinn wenigstens Castalion's Uebersetzung: „ita irascimini, ut ne peccetis" richtig getroffen haben." Unverkennbar fühlt Harleß das Richtige, aber er findet den Ausweg nicht.

Das Wahre aber hat Koppe angedeutet, wenn er das Zürnen ad iniurias nobis illatas bezieht, und

vor ihm Piskator: „Si contingat vos irasci, nolite irae indulgere, ut aliquod gravius peccatum committatis, quamquam hoc ipsum satis grave peccatum est, iram alere ac simultates gerere, nam qui odit fratrem, homicida est, und noch bestimmter Erasmus: si contingat irasci, tamen ne peccetis, h. e. compescite iram — und er bemerkt, daß Paulus nicht zum Zorne ermahne, sondern nur dazu, daß man den Zorn nicht lange dauern lasse, und nicht lasse ad iniuriam usque progredi — auf eine vorausgegangene Aufreizung und Beeinträchtigung hin — es solle also unter Christen keine Rache geübt werden. Richtig bringt er damit den διάβολος in Verbindung: „ne, si iuste etiam ulciscamini, praebeatis ansam calumniandi ethnicis." Und so bestimmt auch Dr. Neander in Berlin (Vorlesungen, mss.) den Sinn richtig dahin: „Wenn ihr auch augenblicklich durch geschehenes Unrecht euch zu einem aufbrausenden Zorne verleiten laßt, so laßt diesen nicht eine solche Herrschaft gewinnen, daß er euch zur Sünde gegen euern Nächsten fortreißen könnte; unterdrückt sogleich die erste Aufwallung des Zornes — es soll diese Bewegung in euerer Seele nicht bis zum Untergange des Tages fortdauern können." So mein verehrter Lehrer. Und daß er den Sinn getroffen hat, dürfte schwerlich bezweifelt werden. Aber wie kömmt er zu diesem Sinne?

So viel ist nun klar, daß man, so lange man die Erklärung festhält: „wenn ihr zürnet, so sündiget nicht," nicht aus dem Widerspruche herauskömmt. Und wo löst sich denn endlich der Knoten? Nach diesen Andeutungen unzweifelbar in dem Ausdrucke ἁμαρτάνειν, welches lexilogisch zu bestimmen ist. Ἁμαρτία bedeutet nämlich zweierlei: 1) eine innere That, als Abtrennung und momentaner Abfall von Gott, oder Sünde, 2) die sich kundgebende Folge hiervon als Aeußerung, wie sie sich nothwendig gestalten muß, nämlich eine feindselige Beziehung gegen Andere, eine innere Trennung von ihnen, ein äußeres Unrecht. So 1 Joh. 4, 2—12. (ἁμαρτία = Lieblosigkeit);

vgl. 1 Petr. 2, 20. Jakob. 5, 15. 16. Matth. 18, 15. 1 Tim. 5, 20.

So in unserer Stelle, deren Sinn nun einfach dieser ist: „Sollte euch etwa der Zorn übernehmen wollen (wie das bei Solchen, die noch nöthig hatten, ermahnt zu werden ἀποθέσθαι τὸ ψεῦδος κ. τ. λ., nicht wundern kann), so hütet euch wenigstens davor, daß ihr euch nicht zu irgend einer bösen That fortreißen lasset, dämpfet die Hitze und suchet den Frieden, ehe es Abend wird — verzeihet dem, der euch Unrecht gethan, und bittet um Verzeihung den, den ihr beleidigt habt — damit nicht der Teufel (welcher umhergeht und auf euch lauert) euch etwas abgewinne und entweder die Gemeinde, somit überhaupt die Sache des Christenthums in ein böses Geschrei bringe (διαβάλλειν), oder gar Zwiespalt hervorrufe und den Abfall Einzelner bewirke. — Der Zorn soll aber überhaupt nicht unter euch vorkommen, denn er streitet (als Sünde) wider den heiligen Geist, welcher in euch wohnet und mit dem ihr versiegelt seyd auf den Tag der Erlösung (Vers 30.) — ihr sollet vielmehr freundlich und liebreich und versöhnlich mit einander seyn!" Auf diese Weise ist der scheinbare Widerspruch gehoben und die Einheit des Geistes und Glaubens, sowohl des Apostels mit sich selbst als des Apostels mit der Lehre des Herrn, hergestellt. Ein anderes ist das (menschliche) Zürnen als Sünde, ein anderes das Zürnen, sofern es ein Unrecht wird, obwohl jedesmal eines in sich; denn das erstere gilt zunächst und wesentlich vor Gott, das letztere bezieht sich auf die Menschen — das erstere ist eine innere That, das letztere eine äußere. Und nur in letzterer Beziehung konnte die Warnung vor dem διάβολος gelten, als dem, der in Menschengestalt umhergeht und suchet, wen er verschlinge. — Die Sünde als solche fällt nur Gott anheim als verborgene That, aber aus der Sünde sprosset das Unrecht, wie aus dem Samen die Frucht.

Recensionen.

Die Bedeutung einer wissenschaftlichen Behandlung des Cultus für unsere Zeit.

Von

Friedrich Ehrenfeuchter.

---

1. Die Lehre vom christlichen Kultus nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im wissenschaftlichen Zusammenhange dargestellt von Karl Wilhelm Vetter, evangelischem Pfarrer zu Jenkau. Berlin 1839. Sander'sche Buchhandlung. (G. E. Reimer.)
2. Theorie des christlichen Cultus, von Friedrich Ehrenfeuchter. Hamburg und Gotha, 1840. Friedr. u. Andreas Perthes. (Mit dem Motto: *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.*)

Es hat neuerlich Lücke in einer Rede über das Missionswesen darauf hingedeutet, wie man sich im Grunde darüber nicht beklagen dürfe, daß gerade jetzt und in keiner frühern Zeit das Missionswesen Gegenstand einer allgemeineren Theilnahme geworden sey. Dasselbe läßt sich von der Theilnahme an den Verhandlungen über den christlichen Cultus sagen, die zwar vor längerer Zeit schon angeregt und niemals ganz aus der theologischen Sphäre gedrängt, doch gerade in unsern Tagen einen erhöhteren Schwung genommen hat. Und zwar vornehmlich auch von Seiten der Wissenschaft her. Unzweifelhaft deutet diese Erscheinung auf ein Zwiefaches, was der Kirche unserer Zeit eigenthümlich seyn muß. Einerseits nämlich könnte in der Kirche gar kein Interesse leben, über den Organismus des Cultus ein freies Bewußtseyn zu gewin-

nen, wenn sie nicht die Idee eines Ganzen und Einigen lebendig in sich bewahrte, wenn nicht ein Kern in ihrem Innern wohnte, dessen göttliche Ursprünglichkeit als ihr tiefstes Lebensgefühl in ihr wirkte. Andererseits liegt in dem Interesse an dem Cultus ein Zeugniß jener Kraft, vermöge welcher die Kirche nicht innerhalb der Grenzen einer Reflexion über sich selbst stehen bleibt, nicht einseitig den organischen Gestaltungen des Daseyns sich gegenüberstellt oder zwischen sich und den auf Erfüllung harrenden Formen der Welt eine schroffe Kluft auf immer befestigt. Denn von dem Cultus kann in keiner Weise die Rede seyn, ohne daß nicht der ganze Mensch in der Einheit seiner Ursprünglichkeit wie in der Mannichfaltigkeit seiner Beziehungen erfaßt würde. In allen Religionsweisen ist darum der Cultus die Sphäre, wo das stille Geheimniß der Religion äußere Gestalt und Macht im Leben gewinnt. So stellt die christliche Kirche im Cultus nicht minder die Concentration ihres Bewußtseyns dar, wie die Fülle ihrer liebenden Mittheilung. Erscheint nun eine Zeit, welche eine wissenschaftliche Behandlung des Cultus möglich macht, so drückt hierdurch die Kirche thatsächlich aus, welche Gewißheit über ihr eigenstes Wesen ihr geworden sey.

Aus dem Angedeuteten folgt, daß nur diejenige Richtung der Theologie den Interessen des Cultus sich hingeben könne, welche in der Religion die am meisten schöpferische Macht, das sich selber ergreifende Leben, so wie zugleich jenen Geist sieht, welcher die Formen der Welt erfüllen und diese dadurch zu einem wahrhaft großartigen Organismus des ganzen Daseyns bilden soll. Jede Anschauung also, welche, entweder von den Formen der Welt zu sehr befangen, kein oder nur ein schwaches Organ für die Lebenskraft der Religion besitzt — oder die, in entgegengesetzter Weise von der Fülle des religiösen Lebens festgehalten, die objectiven Formen des Daseyns ganz aus dem Auge verliert, jede dieser Anschauungen

wird schwerlich einen Drang in sich empfinden, die eingeborne Gestalt des Cultus rein darzustellen. Der ersteren fehlt die selbstverleugnende Kraft der Innigkeit, der zweiten die weise Kunst der Entfaltung. Eben so wenig werden diejenigen, welche zwischen Gott und der Welt ein nur atomistisches und mechanisches Verhältniß gestatten, ein Bedürfniß in sich fühlen, nach der objectiven Wahrheit des Cultus zu fragen. Sie werden diesen vielmehr entweder als die ererbte Sitte der Väter, als die Gewohnheit des Volkes empfangen, nicht ohne seine Nützlichkeit für die Moralität der niedern Stände zu preisen, oder sie werden ihn als eine unmittelbare, einmal geschehene und fertige Einsetzung Gottes hinnehmen und ängstlich bewahren. Solche endlich, welche das Endliche mehr oder minder unmittelbar mit dem Göttlichen als Eines setzen, werden freilich in sehr hohem Grade von einer Sucht nach einem Cultus getrieben werden, aber nach einem Privatcultus ihrer Eitelkeit, wo sie Gott und Priester zugleich sind; keineswegs aber werden sie nach einem gemeinsamen Gottesdienste Verlangen tragen, der erst auf dem Wege der Entäußerung und Demüthigung zur Erhebung und Freude führt.

Wenn darum zu unsern Zeiten wissenschaftliche Behandlungen des Cultus sich zeigen, so ist dieß eine natürliche Folge jener kurz zuvor angedeuteten Richtung, die aus einer lebendigeren und tieferen Auffassung der Religion und des Daseyns überhaupt hervorgeht. Schleiermacher ist vor Allem dadurch in der Geschichte der Theologie epochemachend, daß er Religion und Glauben dem geliehenen Daseyn, das ihm die Reflexion des Verstandes oder das matte Herz einer trocknen Orthodoxie zu geben beliebt hatte, mit freudigem Muthe entriß und jenen höchsten Gütern des Lebens ihren eigensten, in sich selber sich schließenden Kreis umschrieb. Ihm verdanken wir die so folgenreiche Wahrheit, wie der Glaube durchaus in sich selbst ein Leben, eine wirkliche Substanz sey, nicht aus

einzelnen Elementen nur zusammengesetzt. Der Glaube ist eine That, eine Erfahrung; freilich nicht die Erfahrung des empirischen Ichs, vielmehr eine transcendentale Erfahrung. Dieses christliche Bewußtseyn, weit entfernt, ein schwächliches, des edeln, denkenden Menschen unwürdiges Gefühl zu seyn, in das sich jede verschwindende Stimmung des empirischen Ichs trübend mischt, ist vielmehr nichts Anderes, als das reine Leben des idealen Seyns, das zugleich als das realste, als das am meisten historische und praktische sich bewährt. Darum ist es auch so reich an innern, gesetzmäßigen Unterschieden; darum erweist es sich als fähig, die Unterlage eines Gebäudes zu werden, das ein streng dialektischer Verstand aufführte. — Hiermit aber berühren wir eine andere Seite. Wie es bei Entdeckungen zu geschehen pflegt, der erste Reiz derselben ist zu groß und lockend, als daß nicht die Gefahr nahe läge, über das Eine neu erworbene Gut alles Andere zu vergessen. Der gewonnene Satz, daß der Glaube eine innere Thatsache im menschlichen Gemüthe, das eigentliche Factum des Menschen sey, erhielt in dem Verständnisse so Vieler den Sinn, daß nunmehr alle Wissenschaft unnöthig sey, oder daß schon die Bestimmungen der Reflexion die echte Wissenschaft enthielten. Schleiermacher wohl war durch seine Lebensaufgabe, den reinen Gehalt der Glaubenssubstanz aus allen Trübungen hervorzuheben, darauf hingewiesen, die Thatsache des Glaubens als ein Echtes und Ewiges festzustellen und die Wahrheit derselben, welche freilich vor Allem die eigene Erfahrung bezeugen muß, durch die formale Uebereinstimmung zu erhärten, welche zwischen seinen dialektischen Sätzen herrschte. Erinnert uns nicht die reiche Fülle der Gedanken, die er in die Darstellung hineinwob, an die Eigenthümlichkeit antiker lyrischer Gedichte, die das Gefühl nicht unmittelbar tönend kundgeben, sondern in denen ein plastischer Gedanke uns entgegentritt, der das ursprüngliche Gefühl und die ganze zu Grunde liegende

Stimmung in uns erweckt? Wir können sagen, Schleiermacher's dialektische Gedanken sind das Mittel, nur desto mehr in die lyrische Tiefe seines christlichen Gefühles uns schauen zu lassen. Dieß gehörte nun wohl zu der nothwendigen Form, unter welcher allein die schleiermacher'sche Anschauung ihren Weg in das Herz der Zeit finden konnte; und es verräth daher wenig Einsicht in die Gesetze des waltenden Geistes, wer in einer eigentlich recht barbarischen Weise diejenige Form unbedingt tadelt, welche für die Wirksamkeit ihres Inhaltes zunächst nothwendig ist. Denn gerade die einseitige Form ist es, welche zum Kampfe herausfordert und die Bewegung der Geister hervorruft. Allerdings nämlich konnte der Gedanke und die Wissenschaft sich nicht begnügen mit der Form der Glaubenslehre, wenn diese Form als die einzige gelten will. Die Wissenschaft will das Nothwendige, will ein objectives Daseyn; sie bietet sich von selbst jenen Gebieten an, welche ihren Inhalt aus dem Ewigen gewinnen. Zwischen diesen verschiedenen Formen entsteht nun ein Kampf. Dieser Kampf aber ist ein heilsamer; denn er führt zur Verständigung. Es entsteht nämlich jetzt die Frage: ist nicht der Glaube, gerade weil er die Grundthatsache des menschlichen Gemüthes ist, einer ernsten Wissenschaft fähig und bedürftig? Ist das Ewige, das uns der Glaube ins Herz schließt, nicht auch Gegenstand des Gedankens? Ja, wird in diesem Sinne der Glaube nicht selbst die Möglichkeit einer echten Wissenschaft? Denn wenn jedes Wissen auf der Einheit des Gegenstandes und des Organs beruht, wer erzeugt diese Identität, wenn nicht der Glaube? Ruht nicht der bekannte Satz, „man müsse die göttlichen Dinge lieben, um sie zu erkennen," auf demselben Grunde? Denn zu erkennen vermag ich nur Gleiches durch Gleiches; das Ungleiche aber zum Gleichen zu machen, ist die Kunst der Liebe. Wir müssen endlich fragen: fordert nicht der Glaube die Wissenschaft, weil der Glaube die Erfahrung eben des transcendentalen Ichs

ist? Das Transcendentale aber kann unmittelbarerweise nur durch das Gefühl, bewußterweise nur durch den Gedanken uns zu eigen werden. Wo immer der Glaube die Wissenschaft zurückstößt, da hat er der Gefahr sich ausgesetzt, die transcendente Erfahrung mit der empirischen zu verwechseln. Nennen wir den Glauben ein Leben, so soll uns dieß Wort kein Privilegium ertheilen, jedes Beliebige, d. h. nichts dabei zu denken; Leben in der vollsten Bedeutung des Wortes ist Daseyn, das ein Bewußtseyn von sich hat; so muß nun auch der Glaube ein Bewußtseyn seiner selbst aussprechen. Der Glaube ist die höchste Synthesis; alle Synthese aber ist göttlicher Natur. Die Gewißheit, daß sie Allem zu Grunde liege, ja schon die stille Ahnung ihrer Gegenwart ist die geheime Quelle, woraus wir zur wissenschaftlichen und sittlichen Arbeit Muth und Kraft schöpfen. Für den Menschen nun gibt es keine Synthesis ohne die Analysis; diese Analyse ist es, was wir Wissen nennen. So muß sich denn auch der Glaube, als höchste Synthesis, die Wissenschaft, d. h. die Analysis anbilden. Ja, dieselbe Nothwendigkeit liegt in der Eigenthümlichkeit der religiösen Erfahrung selbst. Wie in dieser Gegenstand und Sinn ineinander übergeht, so muß in der dieser Erfahrung entsprechenden und dieselbe auffassenden Erkenntniß Denken und Gedachtes sich einigen. Aber nicht leicht ist dieß; es bedarf so gut einer vorbereitenden, durch Widersprüche sich entwickelnden Erkenntniß, wie die Innigkeit der religiösen Erfahrung erst aus der Verneinung und Verleugnung des sinnlichen, empirischen Ichs entspringt. Wo dieser Weg der Verneinung, der Entsagung fehlt, da entsteht Sophistik im Gebiete des Erkennens, falsche Frömmigkeit im Gebiete der Religion; denn es fehlt das eigentlich *sittliche* Element, Kampf und Sieg über den eiteln Schein, der sich immer um die Dinge drängt [a]). Das ist das Wunderbare des Glaubens, daß

a) Dieß ist das *sokratische* Nichtwissen, oder die *kant'sche* Kritik, welche, wie der Freude die Demuth, so dem echten, von

er eben so gut das unmittelbarste Daseyn, wie die reichste Fülle der Vermittelung, eben so gut das Auge ist, wie die Sonne; in diesem scheinbaren Widerspruche liegt seine reichste Lebenskraft, die Zukunft seiner lebendigsten Entfaltungen, zugleich auch die Schwierigkeit seiner Betrachtungsweise und die Gelegenheit zu so vielen Irrungen und Mißverständnissen.

Von dieser bis jetzt mehr angestrebten als erreichten Vereinigung der religiösen Substanz mit der wissenschaftlichen Form geht auch der Herr Verfasser des erstgenannten Buches aus. Er ist durchdrungen von der Ueberzeugung, daß es eine theologische Wissenschaft wirklich gebe, und daß die Kirche des in der theologischen Wissenschaft sich organisirenden Gedankens wirklich bedürfe (Vorrede S. IV.); er ehrt alles das, was von den Schülern Hegel's zu Gunsten einer objectiven Entfaltung der theologischen Wissenschaft geleistet worden sey, wenn seiner Denkweise auch die Art nicht zusagt, wie jener objective Inhalt in der Bewegung des wissenschaftlichen Gedankens bei ihnen aus der Idee an sich herkomme und wie der in der Subjectivität das christlich-religiöse Leben ergreifende Glaube dabei in den Hintergrund gestellt werde (S. V.). Er beklagt, daß die Schüler Schleiermacher's über die subjective Gestaltung der theologischen Wissenschaft, wie sie allerdings in dessen Deduction des Gefühls und in dessen religiöser Eigenthümlichkeit als etwas außerordentliches dastehe, nicht weiter fortgeschritten seyen zu der objectiven theologischen Wissenschaft, die in des großen Meisters philosophischem Systeme auf eine unverkennbare Weise angedeutet erscheine (S. VI.).

Unsere bestimmte Aufgabe, in dieser Anzeige den Blick der Gegenwart auf die Bedeutung einer wissenschaftlichen Behandlung des Cultus zu lenken, verbietet uns, auf die für den gegenwärtigen Stand der Theologie freilich so

---

dem Göttlichen stammenden und mit demselben erfüllten Wissen vorangehen muß.

äußerst wichtige Frage einzugehen, in welchem Verhältnisse diese beiden Factoren, die auf die theologische Gegenwart am meisten eingewirkt haben, zu einander stehen, und welches die Weise sey, wie diese beiden Elemente in einem höhern Bunde sich einigen. Denn daß solch eine wahrhafte Vereinigung das verhüllte Ziel sey, worauf alle echte Bestrebungen der jetzigen Theologie sich richten, bedarf nicht etwa hier zuerst ausgesprochen zu werden. Anerkannt ist es vielmehr an manchen Orten schon von jenem Schüler Schleiermacher's, den unser Verfasser mit Recht den auf dem Gebiete der praktischen Theologie vorzugsweise hervorragenden nennt (Vorr. S. V.), von Schweizer; ausgesprochen ist es schon längst, natürlich ohne Rücksicht auf bestimmte philosophische Systeme, von Immanuel Nitzsch [a]). Ja, was ist am Ende die ganze Erscheinung von Strauß Anderes, als die weiteste Flucht der zu einander gehörenden Elemente, verursacht durch eine einseitige Anerkennung des Rechtes eines jeden einzelnen Elements, so daß ein jedes nur in der Leugnung des andern die Bürgschaft seiner eigenen Existenz zu erblicken meint? Nichts wird für den künftigen Geschichtsschreiber unserer jetzigen theologischen Periode schwieriger, aber auch reizender seyn, als gerade die phänomenologische Bedeutung von Strauß nachzuweisen, an dem ein vielfach wiederkehrendes Gesetz sich enthüllt, wie vor der wirklich gelungenen Vereinigung zweier sich suchenden und für einander bestimmten Elemente zuerst eine falsche Vereinigung sich darstellt, die natürlich mehr oder minder eine innere Trennung in sich enthält [b]).

Fassen wir nun das Werk des Herrn Vetter bestimmter ins Auge.

Es scheidet sich in zwei Theile, in eine allgemeine

---

a) S. theol. Stud. u. Krit. 1828. 1. Heft. S. 207. 208.

b) Die Gewißheit, daß eine Einheit beide Factoren umschließen müsse, bringt wohl auch als stiller Grundgedanke durch die „Charakteristik von Daub und Schleiermacher" von

Theorie des Cultus und in die besonderen Theorien der Cultuselemente. Der erste Theil zerfällt in einen elementarischen und in einen constructiven. Die Einleitung beschäftigt sich mit der allgemeinsten Deduction des Cultus, mit der innern Wesenheit seiner Sphäre, mit seiner erscheinenden Form und der Methodik der ganzen Untersuchung. Der Begriff des Cultus kann (nach §. 1.) nur abgeleitet und gefunden werden aus dem Begriffe der christlichen Kirche, wie derselbe in seinem praktischen Momente der praktischen Theologie zu Grunde gelegt wird. Dieser Begriff zeigt die Kirche (§. 6.) als ein organisches Ganzes, als welches sie ihr Leben sowohl in ihrer höchsten Einheit als Ganzes (Kirchenregiment), als auch in der Wahrheit ihrer organischen Theile in der Vielheit hat (Kirchendienst). Alles nun, was im Kirchendienste als Einwirkung auf die in jener bestimmten zeitlichen Einheit gewordene Gemeinschaft hervortritt, bildet das Gebiet des Cultus (§. 12.). In diesem Cultus kann die religiöse Thätigkeit des Klerikers keinen andern Zweck haben, als dieselbe religiöse Thätigkeit in der Gemeinde hervorzurufen und sie in seine eigene religiöse Thätigkeit mit hineinzuziehen. Mithin fallen im Cultus Mittel und Zweck zusammen (§. 18.). In dieser Identität von Thätigkeit und Zweck soll der Cultus nichts Anderes seyn, als die Darstellung des christlich-religiösen Lebens, wie es in der Form des religiösen Selbstbewußtseyns von der menschlichen Natur aufgenommen wird (§. 22.). So erscheint der Cultus nach seiner innern Wesenheit als die Selbstdarstellung und Offenbarung des religiösen Lebens in der Form des Selbstbewußtseyns, in welchem das

Strauß; ja sie bricht am Schlusse dieses Aufsatzes laut hervor. Bei Strauß selbst hat das subjective Element dazu gedient, kritisch die Objectivität zu zerstören, und dagegen das objective Element, sich über diese Kritik hinwegzusetzen. Diese Elemente lösen sich also in ihren Functionen ab, um ein gewisses Ziel zu erreichen, wirken aber nicht wahrhaft vereint.

Gottesbewußtseyn alle Momente des sinnlichen Bewußtseyns überwunden und in sein Element hineingezogen hat (§. 40. Vergl. §. 38.); er erscheint als die fortgesetzte Offenbarung göttlichen Lebens, wie es durch Christum in die zeitliche Erscheinung hineingetreten und durch die Erweisung des heiligen Geistes in den Gläubigen sich fortsetzt (§. 43.). — Aber dieß alles bleibt nicht in dieser höchsten immanenten Innerlichkeit, sondern es gehört zur Substanz des religiösen Lebens, sich zugleich in sich selbst fortzubewegen zur Manifestation innerhalb der menschlichen Natur (§. 44.). Deßhalb erscheint in jedem Cultus ein heiliger Kreis von Kunstformen, unter welchen das religiöse Leben mitgetheilt und angeeignet wird (§. 54.). Dieß führt auf die wissenschaftliche Begründung des Verhältnisses zwischen Kunst und Cultus, um so mehr, da das religiöse Selbstbewußtseyn in einem Verwandtschaftsverhältnisse zur menschlichen Kunstthätigkeit steht (§. 77.). Dieses Verhältniß nun ist ein solches, daß, wenn die Phantasie (das eine Moment der Kunstthätigkeit. §. 80.) in der Kunstproduction überhaupt ihren Inhalt aus ihrem eigenen Leben formbildend zur Darstellung bringt, auf dem Gebiete des Cultus vielmehr der Phantasie ihr Inhalt schon in dem religiösen Selbstbewußtseyn gegeben ist, so daß die Phantasie hier nur als formbildende Thätigkeit erscheint (§. 103.). Was das andere Moment der Kunstthätigkeit betrifft, die eigenthümliche Sphäre, die ideelle Welt des Künstlers, so trägt diese ideelle Welt der Kunst, insofern sie in die Einheit des Lebens mit schaffender Kraft emporstrebt, das Streben zur Religion in sich, aber sie selbst ist nicht das religiöse Leben und kann es auch niemals werden (§. 107.). Der Cultus grenzt sich daher auf das bestimmteste von der Kunst dadurch ab, daß die Sphäre seines Lebens die religiöse des christlichen Selbstbewußtseyns ist (§. 110.). Die allgemeine Kunstthätigkeit zieht sich im Cultus in einen engern Kreis zusammen und

in diesem besondern und eigenthümlichen Kreise religiöser Darstellung wird sie die Vermittelung des religiösen Lebens (§. 120.). Der religiöse Kunststyl selbst ist bedingt durch das Princip, daß der Inhalt des Glaubens der Kirche die einfachste Vermittelung durch die einfachste Kunstform in sich selbst trägt (§. 130.). So darf weder etwas von dem eigenen Idealgehalte der Kunst in dem evangelischen Cultus erscheinen (Keuschheit des Styls. §. 136. 137.), noch darf irgend eine Fertigkeit der Kunstthätigkeit im Cultus das Maß der absoluten Einfachheit ihres Inhalts überschreiten (Simplicität des Styls. §. 143. 145.). Dieß sind nun mehr negative Merkmale des religiösen Kunststyls; jenes nach seinem Inhalte (§. 138.), dieses nach seiner Form hin (§. 146.). Die eigentlichere Begrenzung ist die, daß Alles vom Cultus ausgeschlossen bleibt, was entweder in die ganz allgemeine Sphäre des religiösen Lebens überhaupt gehört, oder auch, was sich als ein christliches Element schriftgemäß nicht nachweisen läßt (§. 149.). Demgemäß darf das speculative Denken, obschon es nothwendig der Thätigkeit im Cultus vorangeht, niemals in diese Thätigkeit selbst mit hineingezogen werden (§. 164.), so wie auch das Element zu individueller Erfahrung (das Mystische) deßhalb vom Cultus auszuschließen ist (§. 168.). — Da vielmehr jedes christliche Lebensmoment an der Thatsache der Erlösung haftet, also geschichtlicher Natur ist, so muß es in dieser seiner geschichtlichen Basis auch im Cultus hervortreten (§. 173.). Darum muß jedes religiöse Element, das im Cultus zur gemeinsamen Darstellung und Aneignung kommt, seine nothwendige Beziehung auf die Schrift ausdrücken (§. 174.). Dieser Inhalt des religiösen Lebens, wie er durch die Schrift im evangelischen Cultus für das fromme Selbstbewußtseyn der Gemeinde vermittelt wird, hat zu seiner unmittelbarsten Darstellungsform die Sprache (§. 195.). Der Proceß der sprachlichen Darstellung aber ist im Cultus erst darin (die) religiöse Kunstthätigkeit, daß er innerlich

von der religiösen Lebendigkeit des christlichen Selbstbewußtseyns ausgeht (§. 208.). Dieß ist nun nicht die einzige Kunstform des evangelischen Cultus, sondern wie der Inhalt des religiösen Selbstbewußtseyns durch die Kunstform der Rede nach der Seite des Gedankens hin vermittelt wird, so will derselbe Inhalt des religiösen Selbstbewußtseyns auch nach der unmittelbaren Empfindung hin zur Erscheinung kommen, und dieß geschieht durch das Element des Tons (§. 231.). Aber auch hier kann die Empfindung von diesem geistigen Inhalte niemals Inhalt der religiösen Darstellung im Cultus werden, wenn sie nicht auch als geistige Empfindung übergegangen ist in den religiösen Inhalt selbst (§. 239.). Das musicalische Element des Tons beschränkt sich demnach im evangelischen Cultus auf den Gesang, der zugleich an die Form und den Inhalt der bewußten Rede gebunden ist und unmittelbar im Elemente des Gedankens versirt (§. 244.). Die Instrumentalmusik ist daher untergeordnet (§. 251 flgd.). Unter den bildenden Künsten ist die Architektur zunächst Sache der Nothwendigkeit (§. 260.), aber sie soll nicht allein der Zweckmäßigkeit nach bestimmt, sondern es soll auch der architektonischen Kunstthätigkeit ein weiter Spielraum gelassen werden (§. 265.). Wie der Idealgehalt nach Seiten des Gedankens hin zur Darstellung kommt durch die redenden Künste, so kommt der Idealgehalt nach Seiten des Bildes zur Darstellung durch die bildenden Künste (§. 268.). Da aber im evangelischen Cultus alle Mittheilung des religiösen Inhalts unter der Form des christlichen Selbstbewußtseyns nur an solche Kunstmedia gebunden ist, welche auf unmittelbare Weise diesen Inhalt im Elemente des Gedankens zur Mittheilung bringen, so kann auch im evangelischen Cultus die bildende Kunst, welche den Gedanken allererst durch räumliche Anschauung vermittelt, keinen positiven Werth als wirkliche Darstellungsform des religiösen Inhalts haben (§. 279.), sie gehört vielmehr als wesentliches Element der architektonischen Kunst an (§. 275.).

Der constructive Theil behandelt die einzelnen Bestandtheile des Cultus in ihrer innerlich organischen Einheit und zwar die Einheit in der Mannichfaltigkeit, so wie die Mannichfaltigkeit in der Einheit. Die Mehrheit der Cultusbestandtheile kann durchaus nicht aus den subjectiven Kunstformen an sich abgeleitet werden, was der Wahrheit des religiösen Selbstbewußtseyns entgegen wäre (§. 297.). Zuerst also muß gezeigt werden, wie der Inhalt des religiösen Selbstbewußtseyns in seiner immanenten Bewegung und religiösen Lebendigkeit aus der Einheit an sich heraus in die Vielheit sich setzt, um dann zu erkennen, wie alle concret gewordenen Gebiete des Cultus in der wahrhaft gewordenen Einheit ihres Lebens sich wiederum zusammenschließen (§. 298.). In jenem ersteren Falle wird in der Vermittelung des religiösen Gedankens die Manifestation der religiösen Lebendigkeit die fromme Betrachtung; in diesem letztern Falle wird in der vollbrachten Vermittelung die Manifestation der religiösen Lebendigkeit das Gebet (§. 301.). Das wahrhaft Künstlerische der Predigt zeigt sich in der Identität von beiden, dem prosaischen und poetischen Elemente (§. 329.), so wie die richtige Art, wie das Element der Formel mit dem Elemente des Poetischen im Gebet identisch wird, das wahrhaft Künstlerische in dieser Gattung der religiösen Darstellung ist (§. 342.). Das individuelle und das allgemeine Element, der Inhalt der Predigt wie des Gebets, vereint sich in der religiösen Poesie, so daß beides, individuelle und gemeinsame Erfahrung, in einander übergehen und diese religiöse Poesie eben hierdurch die Vermittelung des gesammten religiösen Inhaltes wird für den Gesang der Gemeinde (§. 367.). Hieran schließt sich nach einem wohl zu rechtfertigenden Gebrauche das Vorlesen bestimmter Abschnitte (Perikopen. §. 405 u. d. flgd.). Es ist aber innerhalb des Cultus ein Unterschied zwischen dem Homiletischen und Liturgischen. Alles, was im zeitlichen Bewußtseyn als mit dem Gottesbewußtseyn

noch nicht vermittelt erscheint, kommt im evangelischen Cultus in diese Vermittelung und wird ein Element des christlichen Lebens im Reiche Gottes durch die unausgesetzte freie Production der religiösen Rede. Alles aber, was der Gemeinde als ein festes Element ihres religiösen Lebens schon geworden und worin sie zugleich ihre Haltung als einzelne Gemeinde in der größern Kirchengemeinschaft hat, kommt durch das liturgische Element im Cultus zur Darstellung (§. 401. 402.). So wie sich nun das Bisherige als die Einheit in der Mannichfaltigkeit zeigte, so zeigt sich im Cultus auch eine Mannichfaltigkeit in der Einheit (vergl. §. 435.). Denn das Wesen des Cultus ist zugleich sein Daseyn in der zeitlichen Einheit (§. 467.). Diese zeitliche Einheit des Cultus zeigt sich im vollständigen Gottesdienste am Sonntage (§. 471 u. d. flgd.), so wie es auch einen unvollständigen Gottesdienst gibt (§. 479 u. d. flgd.). Dieß letztere ist der Wochengottesdienst, in welchem eines der Elemente des Cultus fehlt, sey es Predigt oder Gebet oder Gesang. Diese Bestandtheile des Cultus erscheinen auch in einem gewissen Zeitmaße geordnet für die Gemeinschaft der Gläubigen in solchen Zeitmomenten, wo die Gläubigen nach einem besondern heiligen Zwecke und auf specielle Weise die Gnade Gottes sich aneignen wollen (§. 489.). Hierher gehören die heiligen Handlungen der Sacramente, die Confirmation, die eheliche Einsegnung, die Ordination, die Installation, die Einsegnung der Wöchnerin und die Weihung der für den Cultus zu brauchenden Gegenstände. Der Gottesdienst, der an den zeitlich bestimmten und geordneten Hauptepochen des Erlösungswerkes hervortritt, entfaltet sich in dieser höhern Beziehung als Festgottesdienst (§. 588.). Dieser Gottesdienst gehört zur bedingten religiösen Darstellung im Cultus, weil die religiöse Receptivität in der innern Erregung ihrem Inhalte nach durch den in der festlichen Zeit fixirten Moment bestimmt ist (§. 592.), während der Cultus,

der sich periodisch in der Wiederkehr des Sonntags gestaltet hat, auf derjenigen religiösen Receptivität der Gemeinde beruht, welche überwiegend nur die innere religiöse Erregung unmittelbar hervorruft; der Sonntagsgottesdienst ist daher der Cultus der unbedingten Darstellung (§. 591.). Die Bedeutung des Festgottesdienstes hebt sich aber weder durch qualitative (§. 604.), noch durch quantitative (§. 613.) Vermehrung des Cultus, sondern vielmehr in demselben Maße, als der Cultus in den Festtagen den einfachen Charakter der Kunstformen zu bewahren weiß (§. 617.). Ist die Veranlassung des bedingten Gottesdienstes nicht Regel, sondern ein besonderer Fall, so nimmt der bedingte Gottesdienst die Natur des casuellen an (§. 637.).

So weit der erste Theil. — Es würde zu viel Raum einnehmen, auch von dem zweiten Theile, den besondern Theorien des Cultus, in gleicher Weise die Hauptsätze im Zusammenhange herauszuheben. Ueberhaupt gelingt es dem Referenten nicht, die Nothwendigkeit dieser Theilung in eine allgemeine Theorie und in eine besondere einzusehen. Es mag in diesem besondern Theile dem Herrn Verfasser vorzüglich darauf ankommen, die einzelnen Bestimmungen der Predigt, des Gesanges und des Gebetes in ihrem Zusammenhange mit der Idee des Cultus und unter sich selbst klar zu machen; wozu aber geht diesen einzelnen Bestimmungen immer wieder eine ausführlichere Theorie voraus, deren Elemente schon im ersten Theile in genügender Ausführlichkeit gegeben sind? So ausgezeichnet und höchst dankenswerth namentlich die Behandlung der Predigt ist, so sind doch kaum die Grenzen einer Theorie des Cultus darin gewahrt; es werden uns vielmehr die ausführlichen Sätze einer Homiletik geboten. Warum übrigens die Ordnung der Theorien in diesem zweiten Theile eine andere ist, als im ersten, indem in jenem die Theorie des Gesanges zwischen der der Predigt

und der des Gebetes zu stehen kommt, während sich in diesem der Cultus als Predigt, Gebet und Gesang entfaltet, darüber vermißt man die Angabe eines Grundes, wenn eben nicht durch die Vereinzelung der besondern Theorien angedeutet ist, daß diese durch keinen systematischen Zusammenhang innerlich festgehalten werden. Ebenso liegt keine Ursache vor, warum diese einzelnen Theorien bloß auf die drei Punkte, Predigt, Gesang und Gebet, beschränkt sind; die Perikopen könnten eine gleiche Gunst ansprechen; ja — mag man auch zugeben, daß die drei genannten Elemente die Hauptsache seyen — immerhin könnten doch in einer Reihe einzelner Theorien mit nicht viel minderem Rechte die einzelnen heiligen Handlungen und Cultuskünste besonders behandelt werden.

Es ist aber nöthig, den Standpunkt der vetter'schen Schrift näher zu beachten. Es soll in ihr gegeben werden: „die Lehre vom christlichen Cultus nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im wissenschaftlichen Zusammenhange dargestellt." — Jedermann gedenkt hierbei des Titels der schleiermacher'schen Glaubenslehre und erwartet demnach eine gleiche Methode, wie sie Schleiermacher bietet. Dieser geht bekanntlich von seiner innersten, specifisch-christlichen Erfahrung aus; diese Erfahrung findet er in sich gegen alles Andere abgegrenzt, so daß er dieselbe zu einer Aufgabe für die Reflexion machen kann. Dieses Gefühl Schleiermacher's ist keine phantastische Einbildung, vielmehr macht eben dieß ihn zum großen Meister, daß seine individuelle Erfahrung zugleich etwas Allgemeines ausspricht; von jeher ist dieses das Außerordentliche einer persönlichen Eigenthümlichkeit gewesen und ist immer das Zeichen eines göttlichen Berufes, daß das Nothwendige einer Sache in einer bestimmten Persönlichkeit zur freien Darstellung eines lebendigen Menschenbildes wird; und wem unter den Menschen dieß vergönnt ist, der übt eine epochemachende Kraft aus. Wie

sich Andere wohl durch irgend eine Virtuosität in Kunst und Wissenschaft auszeichnen, so war Schleiermacher im edelsten Sinne des Wortes Virtuose des religiösen Gefühls. Darin lag die herrlichste Möglichkeit einer Glaubenslehre, freilich noch keineswegs die Wirklichkeit derselben. Das Christenthum ist etwas Historisches; es hat eine Geschichte aus sich hervorgebracht, hat einen Kanon aus sich entfaltet, hat verschiedene Kirchenpartien erweckt, die an ihren besondern Bekenntnissen sich erkennen. Dieser Kanon, diese Bekenntnisse lagen vor Schleiermacher's religiösem Geiste. Nun gehört zu der religiösen Virtuosität des Mannes zugleich sein ethischer Sinn. Das Verhältniß zu bestimmen, welches die vorhandene Gestalt der christlichen Lehre zu seinem religiösen Gefühle hat; die Einheit der zu Grunde liegenden christlichen Erfahrung in den verschiedenen Aeußerungen des Glaubens nachzuweisen; das auszuscheiden, was über diese Erfahrung hinausgeht: dieß ist die sittliche Energie Schleiermacher's, die an dem Baue der Glaubenslehre mitarbeitet [a]). Diese Methode muß mithin eine dialektische seyn; es ist nöthig, Vergleichungen zwischen der specifischen Erfahrung und

a) Hierin liegt der Grund, daß so Manche von einer Sophistik Schleiermacher's gesprochen haben, als wolle er die schlechtere Rede zu einer bessern machen (*καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν*. Plat. Apol. Socr. p. 19. B.). Es trifft hier eine merkwürdige Analogie zwischen Schleiermacher und Sokrates zu, indem auch Sokrates, obschon gerade gegen die Sophisten kämpfend, als Sophist verspottet wird. Allerdings verweilen Sokratik und Sophistik in demselben Gebiete, dem Verhältnisse des Relativen zum Absoluten; die Sophistik erkennt nur das Relative an, und das Absolute ist ihr nur Schein, indem es ihren Zwecken dienen soll; der ethischen Anschauung des Sokrates aber ist das Göttliche der unwandelbare Hintergrund (*τὸ δὲ κινδυνεύει τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι — — — ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός*. Plat. Ap. Socr. p. 23. A.). Der Zusammenhang der sokratischen Anschauung mit Schleiermacher ist also leicht ersichtlich.

dem vorhandenen geschichtlichen Stoffe anzustellen, den innern Zusammenhang der einzelnen Aussprüche in den Bekenntnissen nachzuweisen, diese Bekenntnisse selbst ihren Hauptquellen nach vorzuführen, dem Leser nicht bloß die Resultate der Vergleichung und der Kritik zu geben, sondern die ganze Methode vorzuzeichnen, auf welcher man zum Resultate gelangt.

Die Form aber, welche Herr Vetter seiner Lehre des Cultus gibt, ist mehr die der Resultate; allerdings höchst methodisch; ein Satz wächst aus dem andern hervor; aber gerade diese bestimmten Thesen, ganz in der Art, wie die schleiermacher'sche Encyklopädie, weisen mehr auf ein formales Element, als auf einen realen Inhalt. Daß auch die Form, welche Herr Vetter wählte, keineswegs eine unwissenschaftliche sey, werden wir gleich unten sehen; nur entspricht sie nicht ihrem Titel. Es hat freilich mit der Lehre vom Cultus eine andere Bewandtniß, als mit der Glaubenslehre, wenn wir das Verhältniß zu den Bekenntnißschriften unserer Kirche betrachten. Nicht als ob unsere Bekenntnißschriften keine Aussagen über den Cultus enthielten; war nicht gegenüber dem katholischen Cultus so viele Veranlassung, hierüber sich auszusprechen? Und so fehlt denn auch in keiner einzigen Bekenntnißschrift, weder in den lutherischen noch in den reformirten, wo immer ein zusammenhängendes Ganzes der christlichen Lehre gegeben wird, die betreffende Stelle über den Cultus. Nur, daß solche Aussagen natürlich bloß Theile des Ganzen, daß sie von dem Geiste getragen sind, der das Ganze durchweht, während die Glaubenslehre eben diesen Geist des Ganzen selbst in bestimmter Gliederung und fortlaufender Kette von Sätzen darzustellen hat. Auch Herr Vetter mußte nach dem Titel seiner Schrift die betreffenden Stellen der Bekenntnißschriften den Lesern vorführen und nachweisen, inwiefern in diesen Stellen das protestantische Princip sich rein ausspreche und welcher

Zusammenhang stattfinde zwischen den einzelnen Aussagen. Es wird nun freilich hierin keine sehr große Mannichfaltigkeit sichtbar; man kann weniger von einer Reihe von Grundsätzen sprechen, als von Einem großen durchgreifenden Grundsatze. Wenn auch dieser Grundsatz in den Symbolen mehr negativ als positiv ausgedrückt ist, so tritt er doch gerade in dieser verneinenden Weise so klar und entschieden hervor, daß man ihn keinen Augenblick zu verkennen vermag. Es ist der protestantische Grundsatz der Wahrheit [a]); gegenüber der katholischen Anschauung, welche, hierin noch von einem Elemente der Naturreligion behaftet, jeder menschlich schönen Regung, jedem wuchernden Gefühle, jedem geistreichen Einfall eine Stelle in dem Kreise des Heiligen vergönnt, läßt die protestantische Kirche nur die wirkliche objective Macht des Göttlichen gelten. Neben dieser durchgreifenden Einheit

a) Daher immer die innere Beziehung des Cultus auf die Andacht, wie sie die symbolischen Bücher aussprechen. S. Apolog. confess. August. p. 256. ed. Hase. Insbes. vergl. Zwingl. fidei rat. p. 31. in Collect. confess. in eccl. reform. public. ed. H. A. Niemeyer: „Credo, cerimonias, quae neque per superstitionem fidei, neque verbo Dei contrariae sunt (quanquam huiusmodi nesciam an quae inveniantur) per caritatem tolerari, donec lucifer magis ac magis allucescat, posse. Sed simul credo eadem caritate magistra, cum citra magnam offensionem fieri potest, dictas cerimonias abolendas esse, quantumvis reclament, qui perfido sunt animo. Non enim prohibebat Magdalenam Christus ab effusione unguenti, tametsi Iudae avaritia et perfidia contumaciter tumultuarentur. Imagines autem, quae ad cultum prostitutae sunt, non censeo inter cerimonias, sed ex eorum esse numero, quae verbo Dei ex diametro repugnant. Quae autem non prostant ad cultum, aut ubi cultus futuri nullum est periculum, tam abest, ut damnem, ut et pictoriam et statuariam Dei dona esse agnoscam. Vergl. Confess. fid. Gallic. art. XXXIV. p. 337. ed. Niem.: Arbitramur omnem (sacramentorum) substantiam et veritatem esse in Christo Iesu, a quo si separentur, nihil sint quam inanes umbrae et fumi. Ebenso Confess. Belg. art. XXXIII. p. 383.

des protestantischen Grundsatzes blickt, wie in jedem organischen Erzeugnisse, nicht minder eine gewisse Mannichfaltigkeit hervor. Diese Mannichfaltigkeit entsteht geschichtlich aus der größern oder geringern Neigung, den aus der katholischen Kirche stammenden Gebräuchen irgend eine, wenn auch unbedeutende Stellung zu gestatten, mithin aus der mehr oder minder festgehaltenen Strenge, womit der erwähnte Grundsatz gewahrt wird [a]). Der ideelle Grund dieser Mannichfaltigkeit liegt in dem Verhältnisse des Individuellen zum Gemeinsamen — einem Verhältnisse, dessen richtige Stellung überhaupt der kirchlichen Gemeinschaft ihre Vollendung geben wird (1 Kor. 12.). — Aus jener Zeit der Bekenntnißschriften sind indessen nicht allein die Grundsätze der jungen Kirche über den Gottesdienst überliefert, sondern auch Muster des Cultus gegeben und zwar von einem jeglichen der drei Reformatoren. Während Luther an die Formen der katholischen Kirche so viel als möglich, unbeschadet des protestantischen Princips, sich anschließt, während selbst Zwingli nicht darauf ausgeht, jede Spur einer katholischen Form auszurotten [b]), führt Calvin den streng protestantischen Grundsatz auf das entschiedenste durch; in der Anordnung seiner Liturgie werden alle einzelnen Züge unserer gebräuchlichen Agenden schon sichtbar. An einem Stoffe, die Lehre

a) So ist Basil. prior. confess. fid. die mildeste, weil da am meisten Aussicht war auf Aussöhnung der verschiedenen Religionsparteien. Bedeutend katholisirend ist die Confess. Bohemic. II. p. 843. Niem.

b) Die von Luther angeordnete Einrichtung ist abgedruckt in Funk's Geist und Form des von Luther angeordneten Cultus. Die Liturgie von Zwingli s. am Ende der exposit. Chr. fidei, p. 72 sq. Niem. Die Liturgie von Calvin (als Anhang zu dem Catech. Genev.) gibt ein einfaches Altargebet, Sündenbekenntniß, Predigt, Fürbittengebet und zum Schlusse entweder das apostolische Symbolum oder Eucharistie mit Dankgebet und Segen; Wochenkirchen bei besondern Unglücksfällen.

vom christlichen Cultus nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche durchzuführen, fehlt es demnach nicht. Nur würde der wissenschaftliche Zusammenhang nicht sowohl darin bestehen, die einzelnen Sätze, worin etwas über den Cultus ausgesagt ist, nach ihrer innern Gliederung zu verknüpfen; denn solch ein organischer Fortschritt findet unter den einzelnen Sätzen nicht statt, wie er naturgemäß bei jenen Aussagen erscheint, welche die großen Gegensätze zwischen Sünde und Gnade darstellen. Hier, bei der Lehre vom Cultus, ist die wissenschaftliche Aufgabe vielmehr die einer ideellen Entwickelung der in der Reformation geschichtlich gewordenen Grundsätze über den Cultus. Bei der Fassung des Titels der vetter'schen Schrift entsteht die Frage, ob nicht die verschiedenen Gebräuche der verschieden gestalteten protestantischen Kirchengenossenschaften mit in das Gebiet der Betrachtung gezogen werden müßten; denn was für die Glaubenslehre die einzelnen Dogmen sind, das sind für die Lehre vom Cultus die einzelnen Gebräuche, und wie eine Glaubenslehre nicht bestehen kann ohne eine dogmatische Kritik, so auch keine Lehre des Cultus ohne die Kritik der einzelnen Gebräuche. In dem Organismus derjenigen wissenschaftlichen Bestrebungen, die sich um die Betrachtung des Cultus bilden, ist also jene Gestaltung ein nothwendiges Glied, welche von dem vorhandenen Cultus ausgeht, diesen an die Grundsätze knüpft, wie sie in der Reformation sich verwirklicht haben, wobei freilich der innere Besitz und der stete Hinblick auf die Idee an sich nicht mangeln darf. Betrachten wir nun das Werk des Herrn Vetter, so erscheint es als eine gedrängte Darstellung des protestantischen Cultus nach dessen innerer, gesetzmäßiger Form. Es fehlt aber das kritische Vergleichen mit den Hauptsätzen der symbolischen Bücher. Dieß stellt sich besonders bei der Anschauung der Predigt heraus. Als religiöses Kunstwerk, wie sie der Herr Verfasser

bezeichnet (II. §. 148.), ist die Predigt nie im evangelischen Cultus erschienen, sondern als ethische That; so lange die Kirche in einem Werden begriffen ist, kann die Predigt, die vor Allem dieses Werden darzustellen und hervorzurufen bestimmt ist, nicht in der Gestalt eines Seyns erscheinen. Die Predigt ist bedingt durch die sittlichen Zustände der Gemeinde, freilich nicht allein, sondern auch durch die Idee, und nur vermöge der letztern ist es erlaubt, von einer Seite her die Predigt als ein religiöses Kunstwerk anzuschauen, einestheils, um damit auf die Vollendung der Zeiten hinzuweisen, wo das Werden, welches die Predigt darstellt, ganz von bewußtem Seyn durchdrungen seyn wird, anderntheils, um darauf aufmerksam zu machen, wie die Predigt, so sehr sie auch in die Niederungen des Lebens hinabsteige und sich entäußere, innerlich doch immer eine göttliche Gestalt und das Bewußtseyn des Ewigen bewahre. — So scheint aus der Schrift des Herrn Verfassers überhaupt eine gewisse Unbestimmtheit hervor in Beziehung auf das Verhältniß, das zwischen einer reinen, gedankenmäßigen Begrenzung der Sache und der Rücksicht auf die historische Wirklichkeit derselben waltet. Der Titel des Buches verspricht eine dialektisch-historisch-kritische Methode, die Ausführung ist eine dialektisch-künstlerische.

Was nun die Ausführung im Einzelnen bei Herrn Vetter betrifft, so sind von den Punkten, von denen es im Interesse der Wissenschaft dem Referenten wichtig scheint, seine mehr oder minder abweichende Ueberzeugung auszusprechen, vornehmlich folgende herauszuheben:

a. Allerdings kann das Speculative als solches in dem Cultus nicht zur Darstellung kommen; denn es ist die Eigenschaft des Speculativen überhaupt, daß es der reinen Darstellung widerstrebt. In dem Begriffe des Speculativen sehen wir als nothwendiges Element immer auf die Form, die Methode und das Bewußtseyn dieser Me-

thode. — Was ferner den Begriff des Mystischen betrifft, so gehört zu diesem vornehmlich die rein individuelle Erfahrung des unübertragbaren Gefühls. So kann man denn allerdings sagen, das Speculative als solches, das Mystische als solches — dieß seyen die eigentlichen Feinde des Cultus. Das Feindselige einer Sache ist aber so oft nichts Anderes, als die Wahrheit der Sache selbst, einseitig, übertrieben und selbstsüchtig aufgefaßt. Alles Organische rettet sich nun dadurch, daß es dieß Feindselige von seiner verkehrten Form entkleidet und als ein wahrhaftes Element in sich aufnimmt. So verhält es sich denn auch mit dem Cultus. Er ist ein Organismus; er lebt in der Einheit des Gedankens und Gefühls; er ist die That, die Wirklichkeit dieser Einheit. Will nun eines dieser Elemente, sey es der Gedanke, sey es das Gefühl, in einem für sich gegliederten, nur ihm allein, im Gegensatze zu dem andern, angehörigen Ausdruck erscheinen als Speculation oder als Mystik, so ist hierdurch die Einheit des Cultus zerstört. Es ist demnach nur eine Seite der Wahrheit, mit dem Herrn Verfasser zu sagen, das Speculative und das Mystische müsse ausgeschlossen werden; die andere, positive Seite ist die, das Speculative und das Mystische müsse seiner Wahrheit nach in dem Cultus enthalten seyn. Und geschieht dieß auch nicht? Enthält jene mit dem Poetischen identische Formel, worin nach dem Herrn Verfasser das Gebet besteht, nicht Elemente, die an das Speculative erinnern? Und was das Mystische betrifft, bestimmt sich nicht die Andacht bei aller Einheit des Gemeindebewußtseyns in einem jeden Individuum auf eine besondere, unübertragbare Weise? Wir gedenken hierbei nur z. B. des stillen Gebetes.

b. Als ein Mißstand, freilich durch die Anordnung des Ganzen geboten, stellt sich die Behandlung des heiligen Mahls heraus. Es erhält bei Herrn Vetter seine Stelle als Sacrament unter der Reihe der Gegenstände,

welche innerhalb des Cultus die Mannichfaltigkeit in der Einheit darstellen. Es steht mithin in derselben Reihe, wie Ordination, Installation, Einsegnung der Wöchnerinnen. Zwar heißt es, es sey der Gipfel des evangelischen Cultus (I. §. 529.), aber in der That stellt es sich keineswegs so dar. Dieß aber ist weder der Idee nach richtig, noch den Grundsätzen der evangelischen Kirche gemäß. Es ist ja hinlänglich bekannt, welch großen Raum in unsern Bekenntnißschriften die Aussagen über die Sacramente füllen, und wenn freilich dort vornehmlich ein polemisches Interesse waltet, nicht allein gegen die Katholiken, sondern auch gegen die verschiedenen Theile der neugestalteten Kirche selbst, so liegt doch gerade diesem Parteiinteresse die Wichtigkeit der Sache zu Grunde. Ohne dem heiligen Mahle eine specifische Stelle im Cultus zu geben, scheint man die rechte Gliederung des Gottesdienstes nicht entdecken zu können. Der Herr Verfasser geht freilich nur von der Erscheinung der Kirche aus; er fragt sich: welche Cultuselemente bietet die Kirche? und da findet er auch das heilige Mahl als einen Gegenstand der Betrachtung. Somit ließe sich die Anordnung des Herrn Verfassers von dem Standpunkte einer bloßen Cultuslehre wohl rechtfertigen. Aber bedenken wir, daß gerade der Cultus jener Punkt ist, worin die Kirche sich stets verjüngt und sich neu bestätigt, wo Bewußtseyn und Daseyn zu einem seligen Daseyn sich zusammenschließen, so darf mit gutem Rechte verlangt werden, daß auch in einer Lehre des Cultus die Wahrheit, daß das heilige Mahl der Gipfel des Cultus sey, in der Anordnung dieser Lehre sich ausdrücke, daß wenigstens die Stelle gezeigt werde, woran die objective Behandlung des Cultus, die sich auf die specifische Bedeutung des heiligen Mahls gründet, leicht sich schließe.

c. Mit dem vorhergehenden Punkte hängt nun etwas Anderes, woraus man schwerlich einen gewissen Wider-

spruch wird entfernen können, auf das engste zusammen. Das heilige Mahl soll nach dem Herrn Verfasser der Gipfel des Cultus seyn; II. §. 224. hören wir aber die Behauptung, daß mit dem Schlusse der Predigt der Culminationspunkt in der Erbauung des Cultus erreicht sey; dann vernehmen wir §. 367: „das Gebet und die Betrachtung haben einen und denselben Grund im christlich-religiösen Selbstbewußtseyn, aber sie unterscheiden sich als besondere Momente darin, daß die Betrachtung die Momente des zeitlich bewegten Lebens durch die Vermittelung des Gedankens auf die Stufe ihrer wahrhaften Lebenseinheit mit dem Gottesbewußtseyn erhebt, das Gebet hingegen, in welchem jene Vermittelung schon vorausgesetzt wird, das absolut höchste Moment des religiösen Lebens unmittelbar zur Darstellung bringt." Hier also erscheint das Gebet als Höchstes. Vergl. noch die §§. 369. 439. 440. 459. Eine Lösung wenigstens des einen Theiles des Widerspruchs scheint §. 469. zu geben, wenn es heißt: „erscheint die Predigt als der Culminationspunkt der Andacht, zu welchem die Gemeinde durch das liturgische Element vor der Predigt sich erhebt, so tritt wiederum als Culminationspunkt der Andacht das Gebet hervor, zu welchem die Gemeinde durch die Predigt sich erhebt, und hierauf beruht die substantielle Einheit der Predigt und des Gebets." Hiermit ist nun schon die Wahrheit angedeutet, daß eine innere Gliederung und Theilung durch den Cultus gehe; denn wie könnte sonst von zwei Culminationspunkten in Einem Organismus die Rede seyn? Das Gebet aber steht in einer substantiellen Gleichheit nicht allein mit der Predigt, sondern mit allen Elementen des Cultus. Das Gebet ist Geist des ganzen Cultus; es tritt daher, wie der ewig sich gleiche Tact in der Musik, immer hervor, beim Beginne des Gottesdienstes, nach der Predigt, vor und nach dem heiligen Mahle. Es ist derselbe Geist des Gebets, der nicht etwa in dem Tone des Gesangs allein

sich äußert, sondern ebenso in der Form der Architektur sich verkörpert. Es ist das Gebet auf der höchsten Stufe das Bekenntniß Christi im Menschen, d. h. die Aeußerung seines Inneseyns im Menschen; wir antworten in dem Gebete mit dem Worte Gottes, das er in Christo zu uns gesprochen; darum erneuern sich im Gebete die Kräfte unseres Lebens; wir fühlen in ihm das Band unserer Seele, das geheime Gesetz, das den Rhythmus unseres Lebens bewegt. Das Gebet ist ebenso gut die Folge der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, wie das stete Bewahren und Erfrischen dieses Zusammenhangs; hätte die Pflanze ein Bewußtseyn, so wäre jener Augenblick, der ihr zwischen dem Wechsel von Thau und Duft wird, die Stätte des Gebets. Das Gebet kann nur Ausdruck eines denkenden Wesens seyn, ja es ist selber das Band zwischen Bewußtseyn und Daseyn, zwischen Werden und Seyn, woraus folgt, daß jede echte Sittlichkeit nichts ist, als der zum Charakter gewordene Geist des Gebets. Nennt man die Predigt die Hauptsache, so liegt das Recht hierzu in dem Nachdrucke, mit dem der reiche Gedankeninhalt, wie er sich innerhalb des Cultus entfaltet, hervorgehoben werden soll; es liegt das Recht hierzu in der Wahrheit, wie der Cultus, eben weil er ein Organismus ist, in ein Zwiefaches sich gliedert, in ein Vorbereitendes und Erfüllendes [a]); innerhalb des Vorbereitenden ist die Predigt der Culminationspunkt, weil sie der höchste Ausdruck der innern Entfaltung ist, das eigentliche Organ des Bewußtseyns, das der Cultus über sich hat. Nicht aber darf sie überhaupt Culminationspunkt genannt werden; diese Bezeichnung kann ihr nur in einem relativen Sinne zukommen; denn das Wort fühlt die Sehnsucht, zur That fortzuschreiten. Dieß geschieht im heiligen Mahle. Betrachten

a) Will man das erste Gebet, womit der Cultus beginnt und worin die Andacht noch allgemeiner ausgesprochen ist, für einen besondern Theil ansehen, so ergibt sich eine Dreitheilung des Cultus.

wir die Sprache und das Wort an sich, so drängt uns schon diese Betrachtung zu der Gewißheit, daß in dem Worte und mithin in der Predigt das Erschöpfende keineswegs geboten werde. Man könnte wohl sagen, das Höchste, was der Mensch gewinnen könne, sey, die eigene Sprache zu begreifen, und doch — gelingt ihm dieses, so bedarf er kaum der Sprache mehr, weil er das Wesen, die That an sich hat. Da er den Inhalt des Wortes an seinem innern Leben erfährt, dünkt ihm das Wort schaal und matt oder wie ein nothwendiger Betrug, den er sich selbst spielt. Am sichtbarsten wird dieß gerade in der höchsten Verklärung der Sprache, in der Poesie. Hier wirkt das Wort nur dann am meisten, wenn so viel als möglich That in ihm eingeschlossen ruht; und aus diesem Gefühle, daß in dem Worte das Höchste für die Erscheinung und doch wieder das Unzulängliche für die Idee oder die Empfindung gegeben sey, stammt jene wunderbare Kürze und Concentration, die jedes echte Gedicht auszeichnet. So drängt also das Wort durch seine eigene Natur zur That. Allerdings macht das Wort das sinnliche Element im Cultus erst zum Sacramente, aber nicht das Wort ist es, welches das unbedingte Gefühl einer wirklichen Gegenwart des Ewigen bei dem Sacramente im Menschen entbindet, sondern es dient vornehmlich dazu, zu zeigen, wie weit das Sacrament über das Gebiet der Symbole hinausreiche [a]). Gibt man übrigens zu, daß der protestantische Cultus, wie er sich in der Gegenwart zeigt, keineswegs noch ein der Idee des Cultus vollkommen adäquater sey, so liegt zunächst in der richtigen Stellung der Predigt zum heiligen Mahle die Möglichkeit eines Fortschrittes.

a) Wenn Steffens (Religionsphilos. II. S. 239.) das Gebet das innerste Mysterium der Sprache nennt, da wo sie sich selber das Object werde, so muß man hinzusetzen, daß es im heiligen Mahle zur vollkommenen objectiven Darstellung gedeihe.

Indem wir in dieser Anzeige uns zur Hauptsache gemacht haben, die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Behandlung des Cultus für unsere Zeit hervorzuheben, ist es unsere Pflicht, über einzelne Verschiedenheiten der Meinungen hinwegzueilen. Vielmehr muß jetzt insbesondere auf die Bedeutung hingewiesen werden, welche Herrn Vetter's Werk für eine wissenschaftliche Behandlung des Cultus hat. Bedeutend aber ist es dadurch, daß es den Cultus erkennt als eine Darstellung und Offenbarung des göttlichen Lebens, als ein wahrhaft organisches Leben, daß es, das allgemeine Gerede über das Verhältniß zwischen Kunst und Religion weit hinter sich zurücklassend, auf eine bestimmte, scharfe Einsicht in dieses Verhältniß dringt; daß es in ausgezeichneter Weise die Nothwendigkeit des Schriftgebrauchs innerhalb des Cultus nachweist und von der Theorie der Beredtsamkeit den einzig wahren und folgenreichen Satz hinstellt, daß sich diese Theorie weit über das Gebiet der allgemeinen Rhetorik erhebe a). Ausgezeichnet zu werden verdient noch der Abschnitt über die Perikopen, wo deren liturgischer Gebrauch gerechtfertigt wird. Zugleich geht freilich daraus hervor,

a) Die bisherigen Homiletiken waren zum großen Theile nichts als die allgemeinen Regeln der Rhetorik, übergetragen auf die Predigt. Wenn nun die rhetorische Form weiter nichts ist, als die vollkommenste Art des Redens, so ist diese Kunst des Redens die Voraussetzung der religiösen Beredtsamkeit, nicht diese selbst. Hier treffen wir überhaupt auf ein Gesetz, das von der Idee des Cultus nothwendig verlangt wird, wie ferne seine Erfüllung auch noch liege. Die menschliche Form in ihrer höchsten Vollendung ist nur die nothwendige Außenseite des göttlichen Inhalts; so ist auch bei dem Kirchenliede nicht die Poesie das, was erstrebt werden soll, sondern sie ist die nothwendige, sich von sich selbst verstehende Form des Kirchenliedes. Der göttliche Inhalt verzehrt nicht die herrlichste menschliche Form; diese ist das rechte Organ desselben, das in diesem harmonischen Verhältnisse nicht selbstsüchtig sich hervordrängt, sondern sich freut, das reine Gefäß eines göttlichen Inhalts zu seyn.

daß ihre homiletische Fixirung der Idee der Predigt nicht entspricht, so wie auch keineswegs dem Principe der evangelischen Kirche, welche die Bibel frei läßt. Gleich gut ist der Abschnitt über den Confirmations-Cultus, wobei nur die Aeußerung (§. 527.), „daß die Confirmanden bald nach der Confirmation das heilige Mahl empfingen, dieß sey keineswegs wesentlich, sondern nur ein einzelner Gebrauch der evangelischen Kirche," sehr auffallend erscheint.

Es ist nun um so bedeutsamer, daß gerade von dem Standpunkte Vetter's, von dem unmittelbaren Begriffe der Kirche her, solch eine lebensvolle Anschauung des Cultus sichtbar wird, je mehr eine Meinung herrscht, als ob, um irgend ein wissenschaftliches Element zu gewinnen, nothwendig der Begriff der Kirche zerstört werden müsse. Wenn aber die Kirche selbst das Erzeugniß einer göttlichen Kraft ist: gibt es eine göttliche Kraft, die nicht auch ein Bewußtseyn über sich hätte? Gerade dieß specifische Bewußtseyn der göttlichen Kraft und Gnade zu bewahren und der Menschheit einzubilden, ist ja der eigentlichste Beruf der Kirche. Darum erschafft sie sich vor Allem Dogmen, eine Reihe der tiefsten, specifisch-christlichen Erfahrungen, aufgefaßt in dem Bewußtseyn und darum sich anlehnend an eine bestimmte zeitliche Gestalt des Bewußtseyns, wie sie in philosophischen Systemen vor uns tritt a). An dieser wissenschaftbildenden Kraft der Kirche

a) Wo echte Wissenschaft ist, kann es keine Ketzerei mehr geben; denn Ketzerei ist ein einzelnes Glied, selbstsüchtig aufgefaßt. Im Katholicismus ist das Dogma erstarrt; der Katholicismus braucht zu seiner eigenen Existenz der Ketzer, um durch deren Verneinung an sein eigenes Daseyn sich zu erinnern. Ihm ist der Protestantismus die eigentliche Ketzerei. Das Häretische aber entsteht, wenn eine von den beiden Seiten des Dogma's, das Element der Andacht oder das des Bewußtseyns, überwiegende Geltung erhält. In demselben Verhältnisse, in welchem das Häretische zur Wissenschaft steht, steht das Separatistische zur Kirche.

festzuhalten, ist heilige Pflicht des Theologen, nicht minder auch, den Zusammenhang mit der ganzen Entfaltung des Geistes und den Entwickelungen der Idee zu bewahren. Denn es gibt einen Standpunkt, der nicht allein die den zeitlichen Erscheinungen einwohnende Idee beachtet, sondern die den Erscheinungen zu Grunde liegende Idee, der nicht nur reflectirt über die Thatsache und den unter den Thatsachen sich hinerstreckenden Zusammenhang aufsucht, sondern der das ewige Bild des Factums, die ewige Bedeutung der Erscheinung zu erkennen strebt. Ist dieß vielleicht etwas dem Christenthume Feindseliges? Allerdings ist es nicht sein erschöpfendster Ausdruck; denn das Christenthum ist nicht die Idee an sich, sondern die verwirklichte Idee. Ist aber nicht die Verwirklichung der Idee der herrlichste Spiegel, worin die Idee an sich am leichtesten erkannt wird? Man bekennt mit Freude, welch ungemeinen Einfluß das Christenthum auf Leben, Sitte, Kunst, ja Empfindungsweise der Menschen geübt hat — und nur für die Wissenschaft sollte es spurlos erschienen seyn? Wenn nun aller Einfluß des Christenthums darin sichtbar wird, das innere Wesen frei gemacht und von aller hemmenden Selbstsucht erlöst zu haben, so muß wahrlich auch die Welt der Ideen, worin die Wissenschaft ihre Heimath findet, durch jene Einwirkung des christlichen Geistes in ihrer lebendigen Wahrheit und ihren ewigen Gesetzen ungetrübt hervortreten. Vielfach hat allerdings die Wissenschaft scharfe Angriffe gegen sich dadurch erregt, daß sie jenes Element ihrer Verwirklichung übersah und der Selbsttäuschung sich hingab, aus sich selbst alle Unterschiede der Erscheinung hervorgebracht zu haben. So sehen wir die Verwirrung dieser Tage aus den Einseitigkeiten entstehen, denen jede vereinzelnde Auffassung stets unterliegt. Vielleicht waren diese Einseitigkeiten nothwendig, um jede besondere Betrachtungsart in ihrer eigenthümlichsten Sphäre sich entfalten zu lassen; sobald

aber die Zeit angebrochen ist, wo das Daseyn solcher Einseitigkeiten nicht länger sich verbergen kann, dann wird jedes starre Halten an der einzigen Methode, jedes hassende Verwerfen der andern ein Gegenstand des wohlverdientesten Tadels. Wann aber tritt dieser Zeitpunkt ein? Dann, wenn die Realität einer Sache zweifellos ins Bewußtseyn tritt. Die rein wissenschaftliche Methode, welche in der Bewegung des Gedankens die Bewegung der Sache mit darstellt, wird nie behaupten können, daß sie die Realität einer Sache erst geschaffen habe; die Methode, welche aus dem unmittelbaren Daseyn des Gegenstandes die wissenschaftliche Reflexion hervorgehen läßt, wird gerade, je lebenserfüllter dieser Gegenstand ist, das Zugeständniß nicht versagen, daß es eine Betrachtung der Realität auch sub specie aeterni geben müsse, und jene erste Methode, welche die innern Grundlinien, gleichsam das mathematische Netz des Gegenstandes, umschreibt, kann ohnehin nur bei der vollen Gewißheit eines bestimmten Daseyns zur Anwendung gelangen. Eine Vermischung dieser drei Methoden bietet uns das Mittelalter, weil dort die Realität des Christenthums selbst eine aus Innerem und Aeußerem gemischte und nur mehr äußerlich festgehaltene war. Nun aber, da durch die Reformation der Weg zu dem Innern, zu der Gesinnung, dem Geiste gebahnt; nun, seitdem es ein unverlierbares Gut der christlichen Welt geworden ist, daß der Glaube eine innere Thatsache des Lebens, eine vollendete Realität des göttlich-menschlichen Daseyns ist: jetzt kann mit Recht gar nicht von einem Streite zwischen diesen verschiedenen Methoden gesprochen werden, sondern nur von der Verschiedenheit ihrer Functionen und dem organischen Zusammenhange derselben. Denn jede vollendete Thatsache, d. i. eine Thatsache, in der sich Ideales und Reales durchdringen, bietet diese drei Seiten: die erste, ein nur formales Element, die ersten Grundlinien ihres Daseyns,

den abstracten Zusammenhang ihres Wesens, den Umriß ihrer Möglichkeit, eben das, was man das Logisch-Mathematische nennt; die zweite, ihr historisches Daseyn, ihre eigentliche Wirklichkeit, die sich in der Reflexion über sich ausspricht, und die dritte, die ideell-wissenschaftliche, welche die innere, freie Bewegung des Gegenstandes betrachtet, und die mit dieser Freiheit einige Nothwendigkeit. So erfreut sich der Gegenstand, der erforscht werden soll, nur dann eines sichern Bewußtseyns seiner Realität, wenn er diesen Kreis der drei wissenschaftlichen Methoden sich angebildet hat. Nur in dem Zusammenhange derselben erschöpft sich die Tiefe einer realen Wissenschaft; denn diese beruht, wie schon erwähnt, auf der Einheit des Sinnes mit dem Gegenstande; so viele Seiten mithin ein Gegenstand bietet — dieß sind aber die drei angedeuteten — so viele Sinne der Wissenschaft muß es geben; und der Complex dieser Sinne bildet den göttlichen Leib der Wissenschaft. Es kommt also hierbei gar nicht allein darauf an, philosophische Sätze zu vereinigen, sondern nur in der Vereinigung der Methoden wird der Kreis der mit der Geschichte einigen Wissenschaft vollendend sich abschließen. Kommt uns der Begriff eines Kanons hier nicht wie von selbst entgegen? Der Begriff eines Kanons gilt nicht nur für heilige Schriften; er hat seine Geltung überall, wo ein Organismus sich zeigt. Ueberall, wo der Ausdruck: Christenthum der Philosophie und der Wissenschaft einen Sinn haben soll — und er hat einen tiefen Sinn! — kann dieser nicht ein solcher seyn, der dogmatische Sätze mit Gewalt zu philosophischen stempeln will oder umgekehrt, sondern eben diese Einheit in der Mannichfaltigkeit, diese aus strengster Gedankenentwickelung geborene Vereinigung der verschiedenen Anschauungen, dieser bewußte Zusammenhang der verschiedenen Seiten der Erkenntniß erscheint als ein natürliches Correlat des Kanons. Es ist mithin dasselbe Gesetz

der Charismen, das sich nicht minder in der Gemeinde, wie in der Wissenschaft als organisirende Kraft erweist. — Es ist hier freilich nicht der Ort, diese Andeutungen weiter zu verfolgen. Nur zwei Bemerkungen mögen sich hier noch anschließen. Die eine, daß durch diese Erkenntniß, wie ein wahrhaft lebendiger Gegenstand ein System von Methoden sich anerschaffe, nicht etwa ein matter Eklekticismus, eine kranke Vermittelung erzeugt werde, vielmehr gerade das Gegentheil; denn der größte Feind des Eklekticismus ist der Organismus, ein um so größerer Feind, je öfter es dem oberflächlichen Blicke begegnet, beides zu verwechseln. Eklekticismus heißt, die beliebigsten Meinungen über eine Sache vereinigen; Organismus ist, die Methoden der Sache in Eines knüpfen. Der Eklekticismus kittet Resultate zusammen, der Organismus vereinigt Principien. Die andere Bemerkung ist die, daß nur in solch einem Organismus das letzte und erhebendste Ziel aller theologischen Wissenschaft möglich wird, nämlich die Einheit zu finden zwischen der ontologischen und ökonomischen Betrachtungsweise. Daß in der That solch eine Einheit sey, davon gibt uns schon die Natur Beispiel und Bild; denn in ihr ist die heilende Kraft keine andere, als die ursprünglich schaffende.

Auf jenen objectiven Standpunkt, von der allgemeinen Betrachtung des Lebens aus, möchte sich die Schrift des Referenten stellen. Es liegt zunächst in der Tendenz des Buches, den Cultus nicht sowohl als ein der Lehre nur Nachfolgendes und unmittelbar von dem festbestimmten Worte des Lehrausdrucks Abhängiges darzustellen, sondern nachzuweisen, wie der christliche Cultus ein allgemeines Bedürfniß der menschlichen Natur erfülle, wie er das Leben in seiner tiefsten Innerlichkeit und wahrhaftesten Gestalt selber sey. Des Referenten Schrift geht von der Ueberzeugung aus, daß das Leben der Idee mit dem des Glaubens und der Andacht nicht in Widerspruch

stehe, daß der tiefste Gehalt des menschlichen Daseyns vielmehr nur in der Einheit von beiden sich erschöpfe. Daher kam es ihm hauptsächlich auf die objective Begründung des Cultus in der Idee Gottes und des Menschen an (göttliche Institution des Cultus), so wie auf das Wesen der Andacht. In diesen beiden Punkten scheinen sich die Beziehungen zu erschöpfen, die im Cultus als Beziehungen Gottes auf den Menschen sich erweisen. Die Andacht ist es namentlich, worin die objective Begründung des Cultus als zugleich in der subjectivesten Lebendigkeit des Menschen beruhend sich offenbart. Gerade aber um dieses ihres wunderbaren Charakters willen entzieht sich die Andacht so leicht der Wissenschaft. Indem die Andacht so oft nur den Eindruck des Plötzlichen, Ueberwältigenden, Fessellosen macht, vergißt man, daß ein inneres Gesetz sie regiert, das Wechselspiel der Concentration und Expansion, daß mithin die tiefsten organischen Gesetze in ihr liegen. Die wunderbare Einheit, welche in der Andacht lebt, das Gefühl der Einheit mit Gott und des Unterschiedes von ihm, der Liebe Gottes in objectivem und subjectivem Sinne, die Einheit von Gnade und Dank (χάρις) — alles dieses in einem wissenschaftlichen Satze auszusprechen, ist unmöglich, das alles erfordert eine Reihe von Entwickelungen; es ist aber noch nicht allerorten begriffen, daß man dieß ohne Gefahr thun könne, weil ja die Idee selbst nichts Anderes ist, als der Geist in der Sphäre der Liebe, die Andacht aber die in die Empfindung aufgegangene und in den vollen Lebensstrom aufgelöste Idee. Darum ist die Andacht, auf dem Wendepunkte des Göttlichen und Menschlichen stehend, der Grund des erscheinenden Cultus; es kann keine Form in ihm geben, welche ihr Recht nicht aus der Andacht nähme. Darum sind ihre Prädicate die eigentlichen Seelen der Cultusformen, das, was Architektur, Musik und Sprache, worin die Beziehungen des Menschen zu Gott sich ausdrücken, gemeinsam

umschließt. Die eigentliche That der Andacht, jener Punkt, wo ihre wunderbaren Verschlingungen ganz ins volle Leben dringen, wo sie ebenso das unzerreißbarste Band der Gemeinsamkeit, wie das tiefste Gefühl des Einzelnen wird, diese That, in welcher die Beziehungen Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott sich durchdringen, ist das heilige Mahl, und so brachte es der im Buche eingeschlagene Gang mit sich, daß die Betrachtung des heiligen Mahles als der Schlußpunkt und die vollbrachte Wirklichkeit des Cultus erscheint. Daß nun aber auch auf die Elemente der Philosophie, des sittlichen Handelns und der Kunst als auf Kreise, in denen sich innerhalb des Reiches Gottes die Idee des Cultus verfolgen läßt, hingewiesen wurde, findet seinen Grund in Folgendem: Erkennt die Kirche — und dieß gar nicht aus Sucht nach schwächlichem Vergleiche, sondern aus innerster Wahrheit — wie es einen göttlichen Weltzusammenhang gibt, in welchem die einzelnen Gebiete in ihrer Eigenthümlichkeit Elemente des Cultus sind, so werden diese Gebiete gern das Bedürfniß anerkennen und befriedigen, sich periodisch in sich zurückzuziehen und auf das innerste Geheimniß des Lebens den Blick zu lenken a).

Gedenken wir nun des vorhin berührten Kreises der wissenschaftlichen Methoden, den ein lebendiger Gegenstand sich anbildet, und vergleichen damit die angezeigten Schriften, so scheint das Werk des Herrn Vetter zwar dem

a) Vergl. 2 Kor. 4, 15: ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύει εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Die Gnade Gottes erweckt den Dank, der Dank ist der Widerhall der Gnade, und beides vereint bildet die Verherrlichung Gottes, d. h. die vollendete Offenbarung und das wirkliche Daseyn Gottes in dem menschlichen Gemüthe. Dieß entspricht der Eintheilung des Cultus; die Gnade entspricht der Beziehung Gottes zum Menschen; der Dank entspricht der Beziehung des Menschen zu Gott, und die Verherrlichung Gottes offenbart sich im heiligen Mahle.

Titel nach die für die Gegenwart der Kirche einflußreichste zweite Methode eingeschlagen zu haben, hat aber in der That — und zwar in meisterhafter Weise — den ersten Weg durchschritten, während Referent auf dem dritten sich versucht hat. Wenn es nun äußerst erfreulich seyn muß, daß beide Darstellungen aus der Kirche hervorgegangen sind, daß mithin jeder Vorwurf in nichts zerfällt, der da meinet, die Kirche erwehre sich mit Absicht aller lebendigen Bewegungen und habe für den Organismus der Lebensgestaltungen jede Stelle, jedes Recht lebendiger Theilnahme verloren, so liegt nun um so mehr gerade in der Erscheinung dieser Schriften eine Aufforderung an Jeden, der Beruf in sich fühlt, die zweite Methode, die historisch-wissenschaftliche, gleichfalls auszuführen, die Theorie der Praxis zu nähern, nicht allein vom Berge der Speculation auf das gehoffte Land zu sehen, sondern nach sorgfältiger, historischer Erkundigung von diesem Lande wirklichen, äußern Besitz zu nehmen. Nur so wird eine Umgestaltung des Cultus möglich.

Referent versagt sich indessen mit Absicht jede weitere Auseinandersetzung seiner Schrift, um nicht einer unbefangenen weiteren Beurtheilung in den Weg zu treten [a]). Er benutzt vielmehr das ihm von der hochverehrten Redaction dieser Zeitschrift freundlichst eingeräumte Recht der Selbstanzeige vornehmlich dazu, um hier in Beziehung auf das Wesen der Andacht eine Gedankenreihe mit Wenigem nachzuholen, die in dem Werke selbst nur kurz angedeutet ist (S. 251.). Das Wesen der Andacht nämlich erhält noch ein besonderes Licht durch die Beziehung auf das Wesen des G e d ä c h t n i s s e s. Und zwar tritt hier das Gedächtniß in allen seinen Richtungen

a) Ich benutze diese Gelegenheit, Folgendes in dem Buche zu berichtigen: S. 169. in der Ueberschrift des §. 39. statt dennoch l. demnach. S. 205. Anm. statt Logik l. Lyrik. S. 241. Z. 14. v. u. statt ersten Bedeut. l. zweiten Bedeut.

vereint entgegen, sowohl als productive wie als reproductive Kraft — dieselbe Erscheinung also, wie bei der Andacht, die sowohl ein Empfangen des Höheren, wie das Erzeugen eines eigenthümlich neuen Gefühls ist. In derselben vermittelnden Kraft, durch welche das Gedächtniß die innere Einheit und den Zusammenhang des Lebens knüpft, zeigt sich die Andacht. Ist nun nicht jede Entdeckung in den menschlichen Gebieten, jeder neue Fortschritt, jede Enthüllung eines neuen, großen Gedankens zugleich die Erinnerung an das ewige Daseyn desselben? Dringt durch diese Erinnerung nicht eine stille Sprache, daß das neu entdeckte Gut eigentlich von jeher gewesen sey, gleichwie in der Wiedergeburt, wie spät sie auch falle, das zeitlose Leben im Menschen erwacht, das alle Lebensalter umfängt? Als solch ein Gedächtniß des Ewigen offenbart sich die Andacht. Darum ist die Andacht, gleichwie das Gedächtniß, reproductiv und productiv. Hierin liegt der Grund, warum sie sowohl eine Wissenschaft aus sich erzeugt (das Reproductive), wie daß sie ihren Aeußerungen Kunstformen anerschafft (das Productive); ferner wird hierdurch deutlich, warum sie einem jeden Einzelnen gerade durch das Element des Werdens, das in ihr liegt, das Bewußtseyn des ursprünglichen Seyns erregt; endlich wird auch das erklärlich, wie sie eben dadurch, daß sie die Kraft der Empfänglichkeit ist, die eigentliche Selbstthätigkeit entzündet. Daß dieses keinen Widerspruch in sich enthalte, dafür bürgt hinlänglich Folgendes: So wie jeder gesunde, fühlende Mensch durch das Anschauen oder Hören eines Kunstwerks zu einer ähnlichen, nachbildenden Thätigkeit innerlich erregt wird, so unterscheidet sich von diesem gesunden, fühlenden Menschen der Künstler selbst durch nichts Anderes, als daß er in demselben Verhältnisse, wie jener ein sichtbares Bild schaut oder einen hörbaren Ton vernimmt, diesem ein Auge für ein unsichtbares Bild, ein Gehör für einen unhörbaren Ton geöffnet

ist und zwar in solch einer Energie, daß er sich nicht mit einem innerlichen Nachbilden begnügt, sondern ein Drang ihn beflügelt, das innerlich Geschaute und Gehörte in die sichtbare Wirklichkeit zu bilden. Was nun dem Künstler in diesem Sinne das innerliche Schauen ist, das er gestaltet festhalten kann, das ist jeglichem Menschen in seinem Verhältnisse zum Ewigen das Gedächtniß dieses Ewigen, die Andacht. Solch ein Gedächtniß ist darum eben sowohl ein Daseyn des Ewigen, bietet also eine objective Seite, wie es auch die That des Individuums ist, hierin ein subjectives Element offenbarend a).

Wie bedeutsam dieses Verhältniß der Andacht zum Gedächtnisse sey, geht aus einer vergleichenden Betrachtung des Cultus hervor, wie dieser sowohl in den Naturreligionen, als auch in den ethischen Glaubensweisen sich darstellt. Was waren die ältesten Cultusstätten Anderes, als Erinnerungen an die Thaten der Götter und Heroen, Denkmale der bleibenden Gegenwart der Götter b)? Rohe Steine, Bätylien, Hermen sind solche Gedächtnißzeichen. Was ist das Symbolische Anderes, als die Erinnerung, in irgend ein Zeichen eingepflanzt und dem Gedächtnisse anvertraut? Und diese monumentale Bedeutung der räumlichen Verhältnisse im Cultus zieht sich noch tief in den katholischen Cultus hinein und wird in der Bedeutung der Dome noch sichtbar. Schwerlich mag es aber entgehen, wie hier vorwiegend die reproductive Seite des Gedächtnisses und der Andacht vorwaltet, wie es die

a) Wie weit und tief der Zusammenhang zwischen den Begriffen Andacht, Gedächtniß, Erinnerung im Wesen der Religion begründet liegt, davon zeugt unter Anderm die Bedeutung des altdeutschen Wortes Minne; es ist in diesem Worte der Begriff eines liebenden Angedenkens enthalten, so hat es seine Stelle besonders bei Opfern, um eine innere Lebensgemeinschaft zwischen dem Gedenkenden und dem liebend Gedachten auszudrücken. S. Jac. Grimm, deutsch. Mythologie. S. 36.

b) Vergl. G. Welker, das Leben Zoega's. II. S. 124.

Empfänglichkeit ist, welche hier vorzugsweise thätig erscheint.

Viel wichtiger wird dieses Verhältniß, wenn wir auf den christlichen Cultus sehen. Hier hat sich das Gedächtniß bei aller Empfänglichkeit oder vielmehr gerade weil diese eine unbedingte ist, zur Selbstthätigkeit, zur productiven Seite gewendet. Worin zeigt sich nun insbesondere diese Seite? In der Bildung eines Kanons heiliger Schriften. Hier ist vor Allem die Ursache zu finden, daß dieser Kanon zugleich ein Theil des Cultus ist. Der Kanon ist ein Erzeugniß der Andacht und des Gedächtnisses, sowohl des reproductiven wie des productiven. Die Erinnerung an das Historische liegt zu Grunde; der Kanon wird so zur Vermittelung des Historischen, bestätigt den Zusammenhang des Ursprünglichen mit der Reihe der historischen Entwickelungen; hierdurch ist er aber auch neu erzeugend. So entsteht innerhalb des Cultus aus ihm die Predigt, die ebenso zurückblickt auf die Vergangenheit der geschichtlichen That, wie auf die Zukunft historischer Entwickelung; die Predigt hat die Aufgabe, die Erinnerung zur Gegenwart zu bilden; nur die Einsicht in diesen Satz öffnet das Verständniß des Wortes, die Predigt sey eine Fortsetzung der Bibel. — Nicht minder wird durch dieses Verhältniß des Gedächtnisses zur Andacht das schwierige Verhältniß des Kanons zum göttlichen Geiste beleuchtet. Sehen wir im Kanon das gestaltete Daseyn des Gedächtnisses, so erscheint uns der heilige und heiligende Geist als die ewige Bildungskraft, welche die ewigen Ideen zum wirklichen Daseyn ruft. Die Identität dieser Bildungskraft zu wahren, dazu dient der Kanon. Wie leicht geschieht es in den menschlichen Gebieten, daß die von Bildungskraft erfüllte Seele, welcher das Gedächtniß die Hülfe versagt, in Irrthum geräth, indem sie da, wo der Zusammenhang mit einer vorigen Thatsache soll bewahrt oder hergestellt werden, eine von dieser verschiedene erdichtet oder sie unbewußt umbildet.

Ohne einen Kanon drohte solch eine Gefahr im höchsten Maße auch der christlichen Ueberlieferung. Die christlichen Grundanschauungen konnten so leicht in die Gewalt der bloßen Meinungen und Einfälle gerathen, wenn sie nicht ein historisches Gedächtniß sich angebildet hätten, das auf der Objectivität der Sache beruht. Indem nun zugleich jeder einzelne Theil des Kanons etwas eigenthümlich Persönliches offenbart, zeigt sich in ihm nicht minder die subjective Kraft des Einzelnen. — Es ist unmöglich, hier nicht auf das bedeutsame Beispiel der katholischen Kirche hinzuweisen. Welch ein inniger Zusammenhang leuchtet in dieser heraus zwischen dem Vorherrschen des Cultus und der Zurückstellung des Kanons! Das kommt von der Verwechslung der göttlichen Bildungskraft mit bloß menschlicher Einbildungskraft; daher die grenzenlose Häufung von Sinnbildern und Gebräuchen, während in dem presbyterianischen Cultus und in der starren Orthodoxie die Andacht so leicht mit dem Gedächtnisse, im niedern, gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen, verwechselt wird. Der katholische Cultus bietet uns indessen für diese Gedankenreihe noch ein anderes Beispiel. Wenn die Andacht ihren höchsten Gipfel im heiligen Mahle findet (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*), indem hier das Gedächtniß zur vollendeten, thatsächlichen Gegenwart reift, so zeigt sich jener dem Aeußern zugekehrte Sinn des Katholicismus sogleich darin, daß diese Gegenwart eine äußere ist und sinnliche, daß die productive Kraft der Andacht hier als eine Kunst des Priesters erscheint, welche den Leib producirt a).

Es bleibt uns jetzt noch insbesondere das wichtigere

---

a) Wenn Horst in seiner Mysteriosophie außer der Predigt und dem heiligen Mahle noch einen einfach erhabenen inneren Act des Cultus will, so zeigt sich gerade hier das eigentlich Katholisirende, indem er das, was eben durch seine Innerlichkeit heilig und wahr bleibt, oder was als allgemeiner Geist der Andacht über das Ganze sich ausbreitet, als ein einzelnes Aeußeres hinstellt. Vergl. Horst, Mysteriof. S. 303 flgd.

Geschäft übrig, wenn auch in kurzen, doch bestimmten Zügen auf die Bedeutung einer wissenschaftlichen Behandlung des Cultus gerade für unsere Zeit aufmerksam zu machen, wozu uns das Erscheinen der beiden oben angezeigten Werke um so mehr einladet, als darin thatsächlich gezeigt ist, wie das Interesse für den Cultus in der ganzen geistigen Atmosphäre unserer Tage liegt.

Zunächst fassen wir die Bedeutung der wissenschaftlichen Behandlung des Cultus für die Zeit überhaupt ins Auge. Wir wollen hier die Klagen über eine verminderte Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste nicht wiederholen. Unter Allem, was den Sinn unserer Zeitgenossen für die lebendigere Theilnahme an dem Cultus öffnet und schärft, ist gewiß eines der bewährtesten Mittel, den Zeitgenossen ein Bewußtseyn darüber einzubilden, wie solch eine Theilnahme eine nothwendige Function ihres Daseyns ausmache, nachzuweisen, daß, wollten sie auf den Namen eines echt Gebildeten Anspruch machen, auch diese Seite ihnen nicht fremd bleiben dürfe, weil Bildung nichts Anderes heiße, als alle Seiten seines Daseyns in ein harmonisches Ganzes fügen. Auf welche Art aber soll dieß Bewußtseyn hervorgebracht werden? Geht man bei der wissenschaftlichen Betrachtung des Cultus unmittelbar von dem Begriffe der Kirche aus, so hält sich eine große Anzahl schon hierdurch von aller Theilnahme des Cultus dispensirt; denn dieser Begriff der Kirche ist es ja, den sie gleich von Anfang zurückweisen, ja, dem sie, in umgekehrter Weise wie Tertullian den Ketzern, ihre praescriptiones entgegensetzen. Darum scheint es gerade jetzt nöthig, von der Idee des Cultus an sich auszugehen, den Cultus als die innerlichste und eigenthümlichste Erregung des Gemüthes, als die Erfüllung aller Sehnsucht im menschlichen Gemüthe darzustellen, eine Erfüllung, welche nur das Christenthum möglich macht. Hier ist Voraussetzungslosigkeit und Voraussetzung zugleich; denn die Idee ist ihre eigene Voraussetzung. Was darum die Zeitbildung zurückweist,

wenn es unmittelbar als Erscheinung ihr entgegentritt, dazu wird sie von der Idee selbst gedrungen werden, es zur Erscheinung zu bilden. Nicht die Kirche sey es, welche die Gebildeten zum Cultus einladet; aber wenn diese die Idee des Cultus lebendig an sich erfahren haben, erfahren sie zugleich darin, daß nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft diese Idee einen wahrhaften, leiblichen Ausdruck gewinne [a]). Und so ist die Zurückstellung der Kirche, wie sie unter den Zeitgenossen herrscht, gewiß nur ein Uebergang von jener Ansicht, welche die Kirche als ein unmittelbar Gegebenes und Herrschendes hinstellt, zu derjenigen höheren und der echten Kirche viel günstigeren, da sie eine wirkliche Concentration und Darstellung der höchsten Güter des Lebens wird, eine wirkliche Gemeinschaft gottinniger und gottfreudiger Individuen, die, frei von jedem äußern Gesetze, jeder drückenden Hierarchie, sich gedrungen fühlen, ihre tiefsten Erregungen gemeinsam auszudrücken. Um wie viel höher aber ist dieser Begriff der Kirche! Um wie viel freier und des freien Menschen würdiger! Wie ist dann jedem Mißverständnisse der Zugang verschlossen, das so manches edle Herz, so manchen hellen Kopf zurückscheucht, als sey die Kirche ein Gesetzliches, äußerlich Geregeltes, das Jedem sein Maß von Gefühlen und Gedanken schon vorausbestimmte! Dieser Uebergang ist durch die Reformation geboten, so wie möglich gemacht; es ist der Uebergang von der bloß äußerlichen, gemachten Annahme zu der innerlichen, freien Aneignung.

---

a) Bezeichnend ist für diesen Punkt, was Augustin. Confess. VIII, 1. 2. von einem in Rom zum Christenthume bekehrten Heiden, Victorinus, erzählt. Auf die Versicherung des immer noch das allgemeine Urtheil fürchtenden Victorinus, er sey ein Christ, sagt Simplicianus: non credam, nec deputabo te inter Christianos, nisi in ecclesia Christi te videro. Ille autem irridebat eum dicens: ergone parietes faciunt Christianos? et hoc saepe dicebat iam se esse Christianum et Simplicianus illud saepe respondebat et saepe ab illo parietum irrisio repetebatur. Späterhin besuchte Victorinus die Versammlungen der Christen.

Es ist die Kraft des Innern, die nach redlich durchgearbeiteter Entwickelung das Aeußere sich gewonnen hat; sie geht parallel, diese Kraft, mit der Einsicht, die Christum aus der eigenen Wiedergeburt versteht, die Christum nicht aus seinen Lehren und Wundern ergreift, sondern seine Wunder und Lehren aus seiner Person.

Eine wissenschaftliche Behandlung des Cultus enthüllt uns zugleich das Hauptgebrechen, woran der Cultus gewöhnlich leidet.

Sollte die Abneigung, welche so Viele gegen den Cultus an den Tag legen, immer aus Frivolität oder Gleichgiltigkeit gegen die höheren Güter des Lebens herrühren? Das sey ferne. Wir erblicken unter jenen so viele, die auf mehr als Eine Art in andern Gebieten des Lebens ihre Theilnahme an dem Ewigen bezeugt haben, so viele, die, weil ein inneres Bedürfniß des Cultus sie treibt, an irgend etwas, sey es auch ein Verschwindendes und Endliches, sich halten und diesem das reichste Gefühl der Verehrung ganz hingeben. Wir müssen unparteiisch seyn und vor Allem die Züge des Cultus ansehen, ob nicht vielleicht irgend ein abschreckender Zug die Verlangenden abweise. Und solch einen Zug entdecken wir allerdings! Der Cultus soll uns Darstellungen von jenem Gebiete geben, das über die Erscheinungswelt hinausgeht. Zu dem Erscheinenden rechnen wir hier aber nicht etwa nur das Sichtbare und Greifbare, sondern Alles, was in den Kreis einer allgemein verbreiteten und leicht hervortretenden Bildung gehört; der ganze Reichthum der hin und her webenden Gedanken erfüllt dieses Gebiet. Von diesem Strome des Discursiven ließ auch der Cultus sich fortreißen; auch in die Pforten seines Heiligthums ist die Schaar der auf dem Lebensmarkte sich herumtreibenden mancherlei Gedanken und Geistesbewegungen eingedrungen und setzt nun auch dort in der stillen Heimath stätiger Ruhe ihr eingebornes flüchtiges Spiel fort. Darin liegt ein Widerspruch; der Cultus soll das unbedingte Gefühl

des Göttlichen entbinden und stellt sich doch ganz gleichartig mit den übrigen geistigen Erzeugnissen in gleicher Relativität dar; er soll das, was aller Bildung zu Grunde liegt, was darum jenseits aller Bildung ruht, in das innerste Leben des Menschen rufen und stellt sich doch durchaus in eine Reihe mit allen übrigen Elementen der Bildung, ein Theil gegenüber dem Theile. In diesem Widerspruche liegt der Grund, warum der Cultus die allgemeinere Theilnahme verloren hat; die gewöhnliche Aeußerung, man biete in der Kirche nichts Neues, findet allein darin, was sie etwa rechtfertigen könnte. Wir wiederholen aber: der Cultus stellt jene Welt dar, welche über die Erscheinung hinausragt. Das ist seine innerste Idee, die den Fetischismus so gut wie das Christenthum durchdringt; denn sie ist aus dem innersten Wesen der Religion geboren. Der Fetischanbeter kann freilich nur einen geringen Inhalt seiner Persönlichkeit opfern; ihm beginnt die Grenze des Unendlichen nicht ferne von seinem nur leiblichen Leben. Das aber macht den christlichen Cultus so einzig und großartig, daß in ihm ein so reicher Inhalt des Gedankens, eine so ungemeine Fülle des geistigen Lebens hingegeben werden kann, und daß man, je mehr man die innere Unendlichkeit der geistigen Güter empfindet, desto mehr auch der objectiven Unendlichkeit bewußt wird, ohne die jene nur ein flüchtiger Traum, nur eine phantastische Selbsttäuschung ist. Die so vielfach vernommene Lehre, wonach der Genuß der Ewigkeit gerade in dem verschwindenden Augenblicke liegt, diese Lehre, so groß und edel sie ist und von jedem feurigen Geiste geliebt gegenüber der trocknen, philisterhaften Ansicht, welche die irdischen Bequemlichkeiten und Habseligkeiten als unverlierbaren Besitz mit ins ewige Leben schleppen will, diese Lehre kann auch das feinste, den Cultus tödtende Gift enthalten, je mehr sie Gefahr läuft, über dieß Gefühl der subjectiven Unendlichkeit den objectiven Grund derselben zu verlieren. Gerade der Cultus

ist ein Abglanz und Ausdruck der objectiven Unendlichkeit und Ewigkeit; nur er verleiht die volle Wahrheit jenes Gefühls, indem er nicht allein jene Empfindung zeitloser Ewigkeit inmitten der Zeit aufruft, sondern zugleich die Bürgschaft gewährt, es gründe sich diese Empfindung auf ein objectives Seyn. Denn aller Cultus stützt sich auf die Erscheinung des Unbedingten mitten im Bedingten. Darum ist es nöthig, daß in dem Cultus das specifische Uebergewicht der Idee über die Erscheinung siegend hervortrete, daß die Bedeutung des Ewigen im strengsten Sinne gefaßt werde. Für das nähere Verständniß dieser Forderung kommen uns Analogien aus dem Gebiete der Kunst zu Hülfe. In diesem unterscheiden wir Werke, denen nur eine bestimmte Lebensfrist vergönnt ist, und solche, die eines unsterblichen Daseyns sich erfreuen; jene sind solche, die unser gewöhnliches Leben und Treiben mit größerer oder geringerer Kunstfertigkeit abschildern, die also mit dem Verschwinden dieser Gewöhnlichkeiten selber absterben, diese aber verkörpern eine zeitlose Idee und haben demnach mit dem Wandel der Zeit nichts gemein. Ja unter diesen letztern bildet sich wieder ein Unterschied; wir treffen auf einige, die unmittelbar jedes fühlende Herz ergreifen, andere hingegen erfordern einen eigenthümlichen Sinn für ihr Verständniß, gleichsam eine Wiedergeburt jenes innern Sinnes, der ein Kunstwerk auffaßt. Oder, um nur dieß einzige Beispiel anzuführen, macht nicht Goethe's Herrmann und Dorothea auf Jeden einen gleich menschlichen Eindruck, während für den Faust desselben Dichters eines Jeden Sinn und Gemüth vorbereitet seyn muß? Die Formen des Cultus haben nun die Aufgabe, nicht das Allgemein-Menschliche, sondern das allgemein dem Menschlichen zu Grunde Liegende darzustellen, welches durch die Wiedergeburt ein dem einzelnen Menschen eingebornes und wirksames Bewußtseyn wird. So sind die Formen des Cultus Ausdrucksarten der höchsten Idee, plastische Formen, welche der bloßen discursi-

ven Bewegung ferne stehen. Wie die Natur diesseits des sich mannichfach äußernden Geistes in ihrer Bildungskraft zugleich die Zweckmäßigkeit befolgt; wie sie in den belebten Wesen, welche nicht die höchste Form einer begeisteten Menschengestalt an sich tragen, unmittelbar an den innern Sinn die äußere Gestalt knüpft; wie sie gerade in diesem so unbedingt sicher waltenden Tacte, in dem wunderbaren Instincte ihre verhüllte göttliche Lebensmacht offenbart, ebenso liegt jenseits des sich mannichfach bewegenden Geistes eine Sphäre göttlicher Zweckmäßigkeit, eine Bildungskraft, die unmittelbar an den innern Sinn die Welt des Göttlichen knüpft. Dieß Unmittelbare erscheint nur als Darstellung; daher die plastischen Formen des Cultus, daher die Correlation des christlichen Cultus zu der antiken Kunst überhaupt. Das Leben und die es abschildernde Kunst gleicht den verschiedenen Ausweichungen aus Einem Grundaccorde, Tönen also, in denen der Grundcharakter zwar leise immer noch durchklingt, aber in vielen einzelnen sich suchenden und fliehenden, wunderbar gemischten Klangstrahlen gespalten erscheint. Den Grundaccord selbst in seiner ganzen Concentration zu offenbaren — dieß ist die höchste Aufgabe des Cultus. Das Gefühl, das der Cultus in uns weckt, ist darum ein Abglanz jenes Zustandes für einen Augenblick, der nach Durchdringung durch das Irdische das unerschöpflich Bleibende und Zeitlose ist; es ist das Gefühl, ebenso einig mit dem Ganzen und Unendlichen zu seyn, als am tiefsten concentrirt, am innigsten bei uns seyend uns zu fassen. Daraus erhellt, warum der christliche Cultus über das Symbol hinausgeht. Denn das Symbol ist eben ein correlater Ausdruck jenes einfachen Grundaccordes, der in verschiedene Tonfarben sich bricht. Doch der Erweis für einen symbollosen Cultus liegt näher, als in einem deutungsreichen Gleichnisse. Sieht man mit J a c o b G r i m m im Symbol eine Beziehung des Mittels auf den Zweck, wie muß da nicht nothwendig das

Symbol aufhören, wo die Einheit von Zweck und Mittel, Vater und Mittler, Schöpfer und Versöhner lebendiger Inhalt von Geschichte wie von Philosophie geworden ist a)? Der christliche Cultus soll mithin eine von Symbolen befreite Darstellung des zeitlosen Seyns gewähren. Dieß ist nun freilich unmöglich, so lange der Cultus etwas dem Menschen Aeußerliches, ihm Angebotenes ist; denn diese Außenwelt und bloß unmittelbare Erscheinung enthält stets etwas Irrationales, das im Geiste sich wiederspiegelnd das Symbol erzeugt. Darum muß das innerste Herz, der innerste Geist des Menschen Träger und Organ des Cultus werden; Geist und Wahrheit erscheint als Kern und Inhalt von allem Cultus, und so gibt es keine Cultusformen, die nicht in der Andacht, worin jener Geist und jene Wahrheit zum unmittelbaren Lebensgefühle wird, als in ihrem heimathlichen Boden wurzelten. Faßt man diesen Geist und diese Wahrheit gleichsam von der plastischen Seite als Substanz, als eine höhere Natur auf, so zeigt sich die Cultuskunst als eine höhere Fortsetzung der schaffenden Naturkraft, in gleich sicherer und weise organisirender Art fortschreitend; sieht man in dem Geiste und der Wahrheit die bewegende und die das Innere erfüllende Macht, so erscheint die Cultuskunst als der höchste, verklärende Geist der Sittlichkeit, der alles Widerstrebende und Mangelnde durch die göttliche Kraft und Fülle der Idee ebnet und ausgleicht b). Wir finden unter

---

a) Daher liegt zugleich in jedem Symbole eine Weissagung auf die Persönlichkeit, in welcher Zweck und Mittel Eins geworden sind.

b) Vergl. was Hagenbach in seinen Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation (einem Werke, das nicht bloß über den Protestantismus, sondern auch aus dem innersten Geiste des Protestantismus geschrieben ist) bei Gelegenheit der kirchlichen Poesie sagt, Th. IV. S. 170. 171: „Die Kraft, die Würde, die Schönheit des Ausdrucks stellt sich mit dem Gefühle und Gedanken von selbst ein — — — — —. Da quillt der Segen mit dem Liede aus der Brust hervor; denn die menschliche Begeisterung ist eins geworden mit der göttlichen (Gott, geoffenbart im Fleische), weil

diesen beiden Seiten das Verhältniß zwischen Offenbarung und Religion verhüllt, ein Verhältniß, aus dessen gegenseitiger Bewegung nicht allein die Dogmen entstehen, sondern dessen richtige Stellung vor Allem dem Cultus seine eigenthümliche Sphäre umschreibt, so wie überhaupt allein die Aussicht auf einen einstigen allumfassenden, allgemeinen Cultus öffnet. Schon jetzt kann ein Cultus nicht bestehen ohne ein bestimmtes Verhältniß zwischen den festlichen und sonntäglichen Zeiten; was anders aber ist darin ausgedrückt als ein Verhältniß von Offenbarung, dem das Festliche entspricht, zu der Religion, welche dem Sonntäglichen antwortet? Und wer wollte leugnen, daß der Begriff der Offenbarung, gleichviel wie sehr auch getrübt, dem katholischen Cultus einseitig zu Grunde liege, so wie daß der Begriff der Religion vorzugsweise den protestantischen Cultus durchdringe und diesen leicht einer Abstraction von aller Erscheinung, aller Darstellung nahe bringe? Wie nun die Religion ein inneres Verhältniß zur Kunst hat, so die Offenbarung zur Wissenschaft, und daher kann es nicht befremden, wenn auch auf diesem Wege als Ziel der Cultusformen aufgestellt wird, in ihrer Erscheinung die ewigen Grundverhältnisse der Idee zu enthüllen; die Cultusformen sind vor Allem die Gestaltungen, denen die Vermählung von Kunst und Wissenschaft gelingen muß. — — Wie wichtig ist nun für all dieses eine Wissenschaft des Cultus! Wie kann die Einsicht, daß der Cultus die Darstellung der verleiblichten Idee ist und darum hinausgehend über das Gebiet des discursiven geistigen Bewegens, selbst nur durch eine strengere, ideenhafte Behandlung ins Bewußtseyn der Zeit gerufen werden!

Eine wissenschaftliche Behandlung ist ferner nöthig, wenn die ganze Anschauung des Cultus, wie sie

---

sie die wahrhaft christliche ist und so auch die wahrhaft natürliche, im Gegensatze gegen eine gemachte und erkünstelte."

hier kurz angedeutet ist, nicht zum Katholicismus führen soll. Die Wahrheit dieser Anschauung wurzelt in dem ursprünglichen Wesen des Christenthums selbst. Es entwickelten sich die Anfänge des christlichen Cultus ganz in dieser Art; die christlichen Mysterien gründeten sich ganz auf die Erkenntniß, wie der Cultus etwas über den erscheinenden geistigen Bewegungen hinaus Liegendes sey. Da indessen über der Entwickelung der Cultusformen nicht das strenge Bewußtseyn der Nothwendigkeit derselben schwebte, so führte dieß bald in das Reich der Symbole und der Allegorie, in welchem Gedanke und Erscheinung an Einem Daseyn sich theilen. Es ist nun eine eigene Erscheinung unserer Tage, daß wir beinahe alle die Kämpfe, durch welche das Christenthum sein Bestehen gewonnen hat, mit neu entzündetem Eifer wiederholen. Diese Erscheinung ist gewiß keine zufällige; man kann ihre Nothwendigkeit aus dem ganzen Gange der Theologie und Geschichte ableiten; man kann von da getrost auf die Zukunft schauen. Wenn wir nun, gerade durch den Geist der Reformation angeregt, urchristliche Ideen von Neuem in ein wirksames Bewußtseyn uns zurückrufen, so ist uns hiermit die Aufgabe geworden, nicht in denselben Fehler zu verfallen, welcher bei der ursprünglichen Entwickelung des Christenthums verursacht hat, daß statt des ganzen, vollen Christenthums der Katholicismus geboren wurde. Dieß nun ist dadurch nur möglich, daß uns ein vollständiges und durchgeführtes Bewußtseyn zu eigen wird, in welchem wir das geistige, unverlierbare Bild der Erscheinung besitzen. Denn aus jeder in ihrer Entwickelung angehaltenen Wissenschaft entsteht Hierarchie. Einestheils drängte die ewige Glaubenssubstanz zu einer wissenschaftlichen Auffassung, anderntheils trat die Selbstsucht des Menschen ihrer Entwickelung hemmend in den Weg und entzog ihr, ohne was sie nimmer gedeihen kann, den Athem der Freiheit. Da nun dem wissenschaftlichen Bedürfnisse scheinbar genügt ward, so mußte gerade die

Wissenschaft als ein glänzendes Mittel dienen, die Hierarchie zu befestigen. Wo aber die Wissenschaft zum selbstsüchtigen Mittel gesunken ist, da wird sie Scholastik und Sophistik, d. h. die eigentlich unsittliche, gesinnungs- und freiheitslose Wissenschaft. Bei dieser Halbheit erinnert man sich, als an ein merkwürdiges Correlat, an die eigentliche Heimath aller Hierarchie, an Aegypten, wo Geist und Wissenschaft nur im halben Ausdrucke, in der Hieroglyphe, haften blieb. Solch eine Hierarchie würde auch innerhalb der protestantischen Kirche entstehen, wenn man der Wissenschaft, statt den Grund ihres Daseyns zu erkennen, das Ziel in einer bestimmten Lehre oder Satzung vorschreiben wollte. Gerade darum erscheint es so bedeutsam, daß der christliche Cultus eine Wissenschaft sich anbildet, gleich jeder andern lebensvollen Erscheinung. Abgesehen davon, daß der christliche Cultus, der eine Verehrung im Geiste und der Wahrheit ist und aus dem vollen Bewußtseyn dessen hervorbricht, was wir verehren a), nothwendig eine wissenschaftliche Erkenntniß erheischt; abgesehen davon, daß die wunderbare Eigenthümlichkeit, welche den Cultus ins Daseyn ruft, die Identität nämlich der Einheit und des Unterschiedes des Menschen mit Gott, mit nicht minderer Nothwendigkeit zu einer wissenschaftlichen Betrachtung hindrängt, in welcher sich der scheinbare Widerspruch auflöst, erweist sich das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Behandlung des Cultus schon aus dem Zusammenhange mit den übrigen wissenschaftlichen Gestaltungen der Theologie. Die praktische Theologie knüpft sich nicht mehr als ein bloßes Anhängsel an das Studium der theoretischen Theologie; man beginnt das innere Bild auch da hervorzusuchen, wo man vielleicht sonst meinte, das sey lediglich Sache der Individualität oder eines sichern Tactes. Nichts aber ist der Entwickelung des Protestantismus verderblicher, als ein gewisser

---

a) Joh. 4, 22: ἡμεῖς προςκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν.

Widerstreit zwischen der Cultur der theoretischen Theologie und der der praktischen. Wie nahe liegt hier die Gefahr, in der Ausübung des Amtes auf das Studium der Wissenschaft wie auf eine unnütze Last herabzublicken. Auf der andern Seite, wenn die theoretische Theologie Zeiten durchlebt, in denen sie ihren Grund nicht in dem innersten Leben des Glaubens und der Gemeinde findet, wie müssen da wohl ihre Sätze gleich Nebelgebilden vor den Erfahrungen des wirklichen Lebens schwinden! Wenn nun unsere Tage den wissenschaftlichen Bestrebungen der praktischen Theologie günstiger sind; wenn nicht geliehene, abstracte Sätze das Fundament ihres Daseyns bilden, sondern aus der Tiefe des theologischen Wissens selbst geschöpfte; wenn sich nachweisen läßt, welch ein innerer organischer Zusammenhang die Sätze dieser Wissenschaft verbindet, wie hier die historische Kraft des Christenthums am sichtbarsten mit seiner bewußtvollen zusammentrifft: sollte hierbei nicht eine größere, innere Würde, sollte nicht zugleich eine ungeheucheltere Demuth sichtbar werden, als je das Gepränge des Katholicismus verleihen mag?

Wir fassen noch die letzte Seite der Wichtigkeit ins Auge, welche wir einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Cultus zuerkennen müssen — die Beziehung derselben auf den Geistlichen. Mit dem Sturze der Hierarchie ist die äußere Würde des Geistlichen, die er als ein opus operatum festhalten konnte, dahingeschwunden; die Reformation, welche das ewige und tiefste Recht der Gesinnung vertritt, verlangt von dem Geistlichen den Eindruck einer wirklichen Persönlichkeit. Vielleicht, daß in der Entwickelung der Reformation die Gefahr nicht zu vermeiden war, eben weil die Wahrheit der Sache an die Persönlichkeit des Vertreters so eng geschlossen blieb, Manches zu thun oder zu erleiden, was nicht die Sache, sondern die Person verschuldete. Indessen selbst in dieser Verirrung, die, frei von aller Heuchelei, der Starrheit der katholischen Objectivität weit vorzuziehen ist, schlug das innerste Herz

des Protestantismus; er will die Objectivität einer Sache durchaus in die lebendigste Persönlichkeit aufgenommen sehen und begrüßt darum die Einheit des Objectiven und Subjectiven, welche ihm sein Glaube verbürgt, gerne als wirkliche Erscheinung in der lebendigen That. Während nun im Katholicismus der Priester seine Würde vom Amte hernimmt und er kraft dieses Amtes eine Herrschaft ausübt, weil dieß Amt ein stätiges, in majestätischem Glanze verharrendes ist a), so legt dem protestantischen Geistlichen das Amt die Verpflichtung auf, es nicht in dieser Abgeschlossenheit zu lassen; die Substanz dieses Amtes, die selbstverleugnende Wahrheit und Liebe, soll Eigenthum der ganzen Gemeinde, das priesterliche Element soll ein nothwendiges Element eines jeden Menschen werden. Dieses Werden des in sich Abgeschlossenen zur Fülle und Ausbreitung der Gemeinschaft vermittelt sich durch den Geistlichen. Sein Amt theilt ihm demnach nicht die Würde des Herrschens, sondern die Pflicht des Dienens zu. Er ist ein Diener der Gemeinde; er ist ein Mittelglied, wodurch das Objective zum wirklichen, erscheinenden Daseyn gelangt, darum aber, wie alle Mittelglieder in der Erscheinung selten sichtbar hervortreten, selber unscheinbar und den äußern Blicken, die nach Ruhm und weltlicher Ehre suchen, entzogen. Ihm ist eine historische Aufgabe und Arbeit zu Theil geworden und dieß kann, wie alles Historische, nicht ohne Kampf geschehen. So ist ja auch die Theologie eine historische Wissenschaft. Dagegen lehnen sich nun Manche in ihrem Sinne mit gerechtem Unmuthe auf, wollen nicht das Höchste in die Reihe derjenigen Erscheinungen gestellt wissen, die, wie das Historische, nur eine vorübergehende Bedeutung hätten. Was ist aber der Gegenstand der Historie, die wir Theologie nennen? Ist es nur Endliches, was hier Gegenstand der Geschichte ist? Nein, Geschichtwerdung des

a) Das heißt natürlich nicht, die seelsorgerische Function liege dem katholischen Priester ferne.

Ewigen! Dieß ist das Wesen und die Ehre eines echten und freien Theologen, daß er sich berufen fühlt, das Ewige zu einem Historischen zu bilden [a]), so wie das Gegentheil davon, das Pfäffische, von jeher als nichts Anderes sich erwiesen hat, als darin, irgend ein Endliches und Verschwindendes zu einem Ewigen zu stempeln und in beinahe unbegreiflicher Zähigkeit daran festzuhalten. Der echte Geistliche ist in einer fortwährenden Selbstmittheilung begriffen. Freilich hat das, was er mittheilt, die göttliche Eigenschaft, sich zu mehren, je mehr man aus seinen Schätzen herausnimmt; aber kann er mittheilen, was er selbst nicht zuvor hat? Kann Jemand mit Ehren dienen, wenn er nicht im Innern etwas findet, was ihm dieß Dienen nicht etwa erleichtert, sondern immer von Neuem hervorbringt, was ihm eine Stätte bewahrt, wo ihm die Freiheit seiner Persönlichkeit ewig bleibt, so daß er gerade in diesem Dienen als den Freien sich fühlt? Dieß gewährt freilich vor Allem der göttliche Geist; es gibt in der That keine theologia irregenitorum; es ist die Liebe, die in ihrer Mittheilung ihrer Unerschöpflichkeit inne wird. Aber dieß, obzwar die unerläßliche Bedingung, ist doch nicht das Einzige. Es bedarf hierzu auch der Wissenschaft; es bedarf hierzu des Bewußtseyns einer innern geordneten Welt der Ideen, welche die Herrschaft ist ohne alle äußere Hülfsmittel. Gibt dem Geistlichen die Liebe die unendliche Kraft der Hingebung, des reinen Opfers der Mittheilung, so gibt ihm die Wissenschaft das Bewußtseyn der Selbständigkeit und Freiheit — und nur das Opfer, nur der Dienst des freien Mannes ist der Ehre würdig! Wenn der, welcher nichts mitzutheilen hat, welchem die innere Ausbildung fehlt,

[a]) Vergl. Tit. 1, 2: *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν, ἐπ᾽ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων, ἐφανέρωσε δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι.* Denn das *κήρυγμα* ist eben das Vermittelnde zwischen dem Ewigen und Historischen.

wenn dieser dienet, weil er innerlich kein Bestehen hat, so kann dieß freilich keinen Eindruck machen, obwohl ein solcher gewiß viel mehr Trieb und Reiz zu einer schlechten Herrschaft in sich fühlen wird. Aber die Erscheinung, ein innerlich reiches Gemüth, einen hellen, freien Geist den Bedürfnissen eines gemeinsamen Kreises sich widmen zu sehen — diese Erscheinung birgt in sich einen ewigen Werth. Dieß Alles ist nun so sehr Grundsatz des innersten Protestantismus, dieß Alles leuchtet von Zeit zu Zeit in bedeutsameren Persönlichkeiten so unmittelbar hervor, daß, wer dieß ausspricht, weiter nichts sagt, als was die Reformation, wenn er in Wahrheit ihr anhängt, ihn sagen lassen muß. Die Theologie des Mittelalters macht auf uns einen großartigen Eindruck, weil sie in aller ihrer Einseitigkeit die Spitze aller damaligen Bestrebungen war, weil die ganze Bildung des Zeitalters darin sich concentrirte. Uns ist eine andere Aufgabe geworden: die Durchdringung aller Kreise des Lebens mit der Kraft und dem Bewußtseyn des Ewigen; so mußte jene einseitige Bildung vergehen vor der Wahrheit, daß die Bildung in eigentlich organischer Weise nur durch eine fortwährende und gegenseitige Entäußerung und Aneignung sich erzeuge.

Wie wichtig nun in diesem Punkte eine wissenschaftliche Behandlung des Cultus sey, darüber bedarf es keiner Worte mehr. Und so bleibt es denn erfreulich, daß die beiden angezeigten Werke, wie verschieden auch ihre Wege gehen mögen, in dieser Ansicht frei zusammenstimmen — einer Ansicht, die sich in den Worten des hochverehrten Herrn Verfassers des ersteren Werkes so ausspricht: „Auch der im christlich-evangelischen Cultus thätige Diener des Wortes wird in dieser Darstellung erkennen, wie wichtig es ist, sein Wirken in der Kirche auf die Einsicht in das Wesen derselben zu gründen und in der geistlichen Amtsthätigkeit mit wissenschaftlichem Bewußtseyn die Geschäfte eines Klerikers zu vollziehen.“

Uebersichten.

Dogmenhistorische Litteratur.

Zweiter Artikel.

Methodologische Arbeiten.

§. 1. Richtung auf die Methode von den Anfängen der Dogmengeschichte an.

Da die Anfänge der Dogmengeschichte als einer selbständigen theologischen Disciplin in eine Zeit der wachsten Reflexion oder Selbstbesinnung fallen, so ist es natürlich, daß auch von Anfang an über ihre Form und Methode reflectirt wird. Eine solche Reflexion geht den wirklichen Versuchen dogmenhistorischer Darstellungen sogar voran in der Schrift des jüngeren Walch: „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre", welche die Bearbeitung eines schon 1756 erschienenen Programms ist, also früher als die Semler'sche „fortgesetzte Geschichte der christlichen Glaubenslehre" (1762). Hier wird schon der Begriff dieser Disciplin bestimmt, indem sie als Geschichte der Veränderungen der christlichen Dogmen definirt wird; und in Betreff ihres Inhalts wird die Materie, d. h. die Lehrsätze selbst, und die Form, d. h. die Verbindung und Sammlung derselben, die Erklärung ihrer Grundbegriffe, die Beweise, die Ausdrucksform und

und die Methode des Vortrags, unterschieden, so daß also die Dogmengeschichte als mit der Geschichte der Dogmatik verbunden erscheint. Ihr Anfang aber wird in die allerfrüheste Zeit gesetzt, in die Anfänge der Offenbarung selbst. — Wie die Bearbeiter der Dogmengeschichte selbst mit klarer Selbstbesinnung an ihre Aufgabe sich gemacht und insgemein von der Maxime: „methodus est arbitraria" weit entfernt waren, das lehren die Einleitungen zu ihren Werken, wovon in unserm ersten Artikel Belege mitgetheilt sind. Wir finden dieß schon bei Semler, welcher in vorläufigen Betrachtungen die Art und Weise anzeigt, wonach er dergleichen Geschichte versuchen und vortragen werde. Zuvörderst bemerkt er, daß es unmöglich sey, alle und jede Vorstellungen und Meinungen über biblische Sätze dazu zu rechnen, da die Mannichfaltigkeit der Begriffe, Urtheile und Verknüpfungen der nach und nach entwickelten Erkenntnisse so groß sey, daß wohl Niemand, ohne sehr vieler Gehülfen Beistand zu haben, eine so große und schwere Arbeit unternehmen dürfe. Sodann erklärt er, seine Absicht sey diese: die Geschichte der für biblisch erweislich gehaltenen Glaubenssätze unter den Christen aus den dazu gehörigen Quellen zu sammeln, und auf die Mannichfaltigkeit der Ursachen, Gründe und Gelegenheiten zu sehen, woher eben diese Geschichte ihren Stoff bekommen, woraus also auch die jedesmalige Beschaffenheit der Annahme der Lehrsätze zu erkennen seyn werde. Er wolle also nicht die ganze Reihe aller dogmatischen Sätze, wie sie einzeln in unsern Zeiten den Inhalt der akroamatischen Glaubenslehre ausmachen, in den Schriften der älteren Lehrer aufsuchen, als welches theils an sich unmöglich sey, indem man die besondern Stücke, welche jetzt zu unsern erweislich richtigen Begriffen gehören, so wenig als die tauglichen und jetzt unwiderleglichen Gründe dazu schon in allen vorigen Zeiten vermuthen und suchen könne; theils würde diese

mühsame Arbeit wenig Nutzen für uns haben, welche durch die Autorität der Väter sich nicht binden lassen. Auch könne er sich nur an die vornehmsten Schriften und Zeugnisse halten, was aber zu seinem Zwecke zureiche und die einzelnen Veränderungen und Bestimmungen der Lehrsätze und Begriffe wirklich betreffe und entdecke; welches von wirklich großer Erheblichkeit und Nutzen für uns sey, denen sonst wenig daran liegen könne, ob der und jener mehr oder weniger angesehene Lehrer diese und jene Lehre behauptet hat, wohl aber, auf was für Gründe er seine Ueberzeugung und eigene Erkenntniß gebaut, und wie er seine Vorstellungen zu entwickeln und zu vertheidigen gesucht hat. (Vgl. Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten, herausgeg. v. Semler, 1. B. S. 11 ff.)

§. 2. Wichtigkeit derselben.

Daß es aber keineswegs unwichtig sey, über die Form und Methode unserer Disciplin ins Reine zu kommen und dieselbe zu höherer Vollkommenheit auszubilden, das erhellt schon daraus, daß hiermit die Selbständigkeit derselben steht und fällt. So lange man über Anfang und Ende der Dogmengeschichte, über das, was zu ihrem Inhalte gehöre oder nicht, über Periodeneintheilung und Anordnung der Materien innerhalb der Perioden, über allgemeine und specielle Dogmengeschichte und den Inhalt der einen und der andern nicht ins Klare gekommen ist, so lange die Grenzen zwischen der Dogmengeschichte einerseits und der biblischen Theologie, Kirchengeschichte, Patristik und Symbolik andererseits nicht feststehen, wird man immer wieder versucht seyn, ihre Berechtigung als selbständige theologische Disciplin in Frage zu stellen, oder doch die Sonderung als etwas Willkürliches und als Sache der bloßen Convenienz und der subjectiven Neigung zu betrachten. Als keineswegs nothwendig bezeichnet sie Schleiermacher in seiner

„kurzen Darstellung des theologischen Studiums," wo er §. 90. sagt: „Die Kenntniß von dem weiteren Verlaufe des Christenthums (nach der Zeit des Urchristenthums) kann entweder als Ein Ganzes aufgestellt werden, oder auch getheilt in die Geschichte des Lehrbegriffs und in die Geschichte der Gemeinschaft." Und er selbst hat in seinen Vorlesungen („Geschichte der christlichen Kirche," herausgegeben von Bonnell 1840.) beides zusammengefaßt und findet es schwer, die Dogmengeschichte von der Kirchengeschichte zu trennen, so daß sie Geschichte bleibe und auch die Kirchengeschichte nicht einen Theil ihres Inhalts verliere. — Das Resultat seiner Auseinandersetzung der Sache (S. 11 — 14.) ist endlich das: 1) „So wie man eingesehen, daß etwas ein besonderes Glied ist, so ist eine Neigung da, es für sich zu verfolgen. Wie nun bei solcher Betrachtung das Material bis ins Unendliche wächst, ein eigenes Urtheil aber nur möglich ist, wo das ganze Material zusammen ist, so müssen wir sagen, in dieser Richtung fortgehend wird man sich verirren, wenn man nicht die einzelnen Zweige sondert. 2) So wie die Kraft, die durch das Christenthum in das menschliche Geschlecht kam, so ist auch ihre Wirkung nur eine. Wenn das also Alles Eines ist, so haben wir auch nur die rechte geschichtliche Betrachtung in diesem Einsseyn. — Es wird daher überhaupt eine zweifache geschichtliche Behandlung geben: 1) eine einzelne Gebiete sondernde; 2) das Ineinanderschauen alles Einzelnen. Wir können uns von keinem von beiden lossagen, denn das letztere ist die lebendige Anschauung, und durch das erstere entsteht die Klarheit und Lebendigkeit und rechte Würdigung des Einzelnen." — Bei Hase aber fällt die Dogmengeschichte nach ihrem allgemeinen Theile in die Kirchengeschichte, nach ihrem speciellen Theile in die Dogmatik, obwohl er die große Bedeutung nicht verkennen will, welche ihre abgesonderte Behandlung gewonnen hat. (S. Hase, Lehrbuch

der evangelischen Dogmatik, 2. Aufl. Vorr. p. X.) Diese wird auch von Hagenbach (in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" §. 65.) nur darauf gegründet, daß die Dogmengeschichte, mit welcher die Symbolik zu verbinden sey, „zu denjenigen Zweigen der historischen Theologie gehöre, welche die meiste relative Selbständigkeit haben, an welchen eine besonders wichtige Seite des kirchlichen Lebens zur Erscheinung komme. Denn zu wissen, wie sich der christliche Lehrbegriff gebildet und nach verschiedenen Seiten hin ausgesprochen habe, gehöre nicht nur zur Auffassung des geschichtlichen Bildes der Kirche im Ganzen, sondern habe auch unmittelbar dogmatisches Interesse, so daß wir uns von da aus bewogen fühlen können, eine gesonderte Betrachtung vorzunehmen."

Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der gesonderten Behandlung wird um so sicherer und unumstößlicher sich feststellen, je klarer ihre eigenthümliche Form sich herausstellt und je vollkommener aus ihrem Begriffe heraus ihre wahre Methode sich entwickelt.

§. 3. Allgemeinere Andeutungen. De Wette. Kritisch-anthropologischer Standpunkt.

Unter den methodologischen Bestrebungen fassen wir aber zuvörderst diejenigen näher ins Auge, welche sich mehr auf allgemeinere Andeutungen beschränken, und zwar die der neueren Theologie angehörigen, also mit Uebergehung älterer, für ihre Zeit verdienstlicher Arbeiten, wie die ziegler'sche Abhandlung: „Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte" (in Gabler's neuestem theol. Journal, B. 2.), und die von Augusti: Ueber die Methode der Dogmengeschichte (in den neuen theol. Blättern, B. 2, 2.), Abhandlungen, deren Ertrag ohnehin in den früheren, bereits besprochenen, dogmenhistorischen Lehrbüchern vorliegt.

Was unsere Aufmerksamkeit zunächst in Anspruch nimmt, sind die Betrachtungen de Wette's über die christliche Dogmengeschichte in seiner Schrift: über Religion und Theologie, S. 196—222. Vgl. 162—172. Diesem Theologen haben zufolge seines ganzen philosophisch-theologischen Standpunkts die Dogmen, verständige, in Begriff und Sprache gefaßte Vorstellungen einer religiösen Wahrheit, eine bloß mittelbare Bedeutung für die Religion, deren Wesen nicht im Begriffe oder Wissen, sondern theils in allgemeinen Ideen, welche dem Glauben, theils in Gefühlen, welche der Ahnung und dem ästhetischen Vermögen angehören, oder in Wahrheit und Schönheit besteht, wovon die erstere schlechthin objective Gültigkeit hat und in jeder Menschenvernunft dieselbe ist, die letztere zwar auch auf objective Grundformen (die ästhetischen Ideen der Andacht, Begeisterung und Ergebung) sich zurückführen läßt, aber im Leben in der freiesten Mannichfaltigkeit vorkommt und individuell ist. „Die Dogmen enthalten nun zuerst jene allgemeinen religiösen Ideen und stellen insofern die speculative Seite der Religion dar. Hier hat der Verstand auf die Religion sein bestimmtes Recht, und also auch das Dogma. Wir sollen über die religiösen Ideen nachdenken und uns derselben bestimmt bewußt werden; und der Geist der christlichen Religion bringt auch dieses Streben nach Wahrheit mit sich. Aber die Bezeichnung der Ideen kann nur negativ in Begriff und Sprache gelingen" das heißt, indem man von Begriff zu Begriff aufsteigt und das Verstandesmäßige darin fallen läßt; das Dogma dürfte also eigentlich nur negativ seyn. Diese Mäßigung des religiösen Nachdenkens dürfen wir aber da nicht erwarten, wo die Verstandesbildung noch nicht zur Reife gediehen ist; es werden uns da immer positive Aufschlüsse über diese Gegenstände geboten werden, die eben als solche sich von der reinen Wahrheit mehr oder weniger entfernen werden. Wir dürfen daher diese

Art von Dogmen nie in ihrem fixen Ausdrucke festhalten, worin sie mehr oder weniger falsch sind, sondern in der schwebenden idealen Richtung, die sich darin offenbart. — Die Dogmen enthalten aber auch Gefühle, welche nicht mit dem Verstande gefaßt werden können, und für welche das Dogma nur Hülle ist, die für sich gar keine Bedeutung hat; daher man nur das darin liegende Gefühl festhalten muß. Sind Idee und Gefühl darin verknüpft, so hat man den reinen speculativen Gehalt vom religiösen Gefühle und beide von der dogmatischen Hülle zu sondern. — Der Dogmenhistoriker nur hat, wenn eine wahre Historie, d. h. eine in das Mannichfaltige der Erscheinungen Einheit bringende Darstellung der Geschichte, zu Stande kommen soll, auf die Religion, als die Einheit des Mannichfaltigen der Dogmen zurückzugehen, und sein Augenmerk zu richten auf das eigenthümliche Verhältniß des verständigen Ausdrucks zur religiösen Wahrheit und Schönheit, die relativ größere oder geringere Reinheit der Hülle, und wie sich dieselbe in ihrer Entwickelung immer mehr verfeinert und reiniget. — Bei solcher Behandlungsweise kommt man denn auch zur Bestimmung des Normalen unserer Glaubenslehre, indem die Religionslehre des neuen Testaments in ihrem religiösen Leben aufgefaßt wird, welches allein das Wesentliche und Normale für uns ist, da ein fremdartiger Ausdruck einer religiösen Wahrheit, wie der dogmatische Begriff, der schon bei den Aposteln eine Fassung des flüchtigen Geistes theils in jüdischen Nationalbegriffen, theils in philosophischen Meinungen ist (S. 163.), immer nur eine durch die Zeitbildung bedingte Nothwendigkeit hat und Niemanden, ohne sein religiöses Leben gewaltsam zu stören, als nothwendig aufgedrungen werden kann, indem nur dasjenige, was nach der philosophischen Anthropologie in der Natur der Religion nothwendig gegründet ist, religiös nothwendig ist.

Zu dieser idealen Behandlungsart, welche nur auf das allgemein Religiöse hinführt, muß aber noch hinzukommen das Zurückgehen auf das eigenthümlich-Christliche, welches in seinem Prinzipe liegen muß. Dieses ist aber nicht im speculativ idealen Gehalte oder in dem, was dem Glauben angehört, zu suchen, denn dieses ist schlechthin allgemein und nothwendig, sondern im ästhetisch-idealen Gehalte, in dem, was der Ahnung angehört, welche individuell und, obschon auf einer allgemeinen Grundlage ruhend, eigenthümlicher Gestaltung fähig ist. Im Christenthume ist das Vorherrschende die Idee der Andacht in ihrer harmonischen Uebereinstimmung mit der Begeisterung und Ergebung, oder die Idee der Erlösung und Versöhnung. Auf diese Einheit muß nun der Historiker Alles beziehen, danach Alles beurtheilen. Durch Festhalten derselben wird er die verschiedenen Entwickelungen des Christenthums im rechten Lichte erblicken; er wird danach bestimmen können, wo sich die christliche Kirche auf dem rechten Wege oder auf Neben- und Irrwegen befinde. Die innere Einheit der Ansicht bringt auch die äußere der Darstellung mit sich. Eine religiöse Ansicht besteht nicht in einzelnen Dogmen, auch nicht bloß in der Form derselben, sondern in der Verknüpfung zu einem Ganzen. Ihr Charakter erscheint im Verhältnisse der Dogmen zu einander und zu einem Grundprincipe. Dieses aber muß hauptsächlich auf historischem Wege gefunden werden; man muß historisch ausmitteln, welches Dogma in einer gegebenen dogmatischen Gestaltung des Christenthums den Mittelpunct abgibt. Jede Ansicht muß nun in ihrer systematischen Einheit dargestellt werden, so daß die Dogmengeschichte nicht als ein Aggregat von einzelnen dogmatischen Vorstellungen, die in loser Verknüpfung, höchstens mit Ruhepunkten durch Periodeneintheilung abgehandelt werden, sondern als ein Aggregat von Systemen erscheint,

ähnlich der Geschichte der Philosophie. — Eigenthümliche Systeme kommen aber nur eminenten Geistern und ausgezeichneten Perioden zu. Bei dem großen Trosse, der immer dem gegebenen Anstoße folgt, reicht es meistens hin, Meinungen, durch welche Einzelnes modificirt wird, zu sammeln. — Dieß ist nun das zweite oder formale Princip, worauf zu achten ist: die innere Stimmung und Thätigkeit des Subjects in Auffassung einer religiösen Ansicht, die Originalität oder der Mangel derselben, wodurch allein der Werth einer religiösen Erscheinung bestimmt wird, zumal auf dem Gebiete des Christenthums, dessen Geist sich charakteristisch in der Selbständigkeit der Ueberzeugung offenbart. — Der Dogmenhistoriker hat sich überall die Aufgabe einer religiösen Psychologie zu stellen, welche die Entstehung der religiösen Ansichten im Gemüthe aufzeigt, wobei sie auch von beglaubigten Thatsachen ausgeht, die sie aber selbstthätig verarbeitet.

Nun fragt sich noch, wo die Dogmengeschichte anfangen, wo endigen soll? De Wette geht, was den Anfangspunkt betrifft, in das alte Testament, als die vorbereitende Offenbarung, zurück. Das Judenthum gehöre als die Grundlage des Christenthums in den historischen Bildungskreis unsers religiösen Lebens, da die Verwandtschaft beider in Bezug auf den positiven dogmatischen Gehalt klar sey, was auch auf Verwandtschaft in Bezug auf den religiösen Geist selber führe, welcher nicht ohne diese Hülle seyn könne in einer Zeitbildung, wie diejenige war, unter welcher diese Religionen in die Welt traten; wobei jedoch der selbständige urkräftige Geist des Christenthums in seiner Würde bleibe, ja erst in seinem wahren Lichte erscheine, da das Christenthum, ungeachtet jener historischen Grundlage, nur durch eigene innere Fülle und Kraft sich erheben konnte, sofern 1) der ursprüngliche edle Geist des Mosaismus zur Zeit Jesu fast ganz erloschen war und nur durch einen lebendigen selb-

ständigen Geist wieder entzündet werden konnte; 2) im Christenthume ein Bewunderung und Anbetung erregender gewaltiger Fortschritt und erhabener Schwung über das Judenthum hinaus sich zeige. — Ein wahres Verständniß des Christenthums gebe es nun nicht ohne diese historische Begründung. Der Geist des Christenthums, der seiner ästhetischen Natur nach des eigenen Körpers ermangele, habe das Judenthum als irdische Hülle um sich gelegt und könne daher ohne diese nicht erfaßt und festgehalten werden. Dazu komme nun noch, daß das alte Testament selbst eine religiöse Erscheinung darbiete, an der wir uns belehren, stärken und erfreuen können. Es enthalte 1) Aeußerungen des religiösen Glaubens, welche neben dem Christenthume ihren Werth behaupten und durch nichts übertroffen werden können. Ja insofern die Religion eigentlich in ästhetischer Form erscheinen soll, können wir dem alten Testamente wegen seiner heiligen Poesie sogar einen Vorzug vor dem neuen Testamente einräumen. Sodann 2) gewähre es dem religiösen Beschauer einen eigenen Genuß, zu sehen, wie sich die Frommen nach dem fernen Lichte hindrängen; Regungen des christlichen Geistes, welche fast noch mehr anziehen, als die klar ausgesprochenen Lehren der Nachfolger Christi, in welchen zum Theil ein positiver Geist sich kundgebe. Die Hinneigung und Sehnsucht nach der Wahrheit, auch ohne sie zu finden, sey mehr werth, als die durch Andere veranlaßte Ueberzeugung von derselben. Endlich 3) sey der alte, echte Mosaismus in seinem kühnen Gegensatze gegen das herrschende Heidenthum ein erhabenes Schauspiel für denjenigen, welcher den religiösen Geist in jeder Hülle zu erkennen wisse. — Die Idee der göttlichen Offenbarung finde hier mit Recht ihre Stelle.

Der Schluß der Dogmengeschichte aber sey nicht die Bildung des protestantischen Lehrbegriffs, da wir ja doch seitdem nicht still gestanden. Sie ziehe nicht nur die

Symbolik mit Recht in ihr Gebiet, sondern verfolge den Gang der Ausbildung oder revolutionären Umbildung der kirchlichen Lehrbegriffe in der späteren Zeit. Auch die ganz nahe Gegenwart historisch richtig zu fassen, könne nicht unmöglich seyn, da die Vergangenheit den sichern Maßstab dazu gebe. Jeder Theologe sollte ja doch im Stande seyn, zu beurtheilen, wie sich seine Zeit zur ganzen Vergangenheit verhalte. Und um diesen historischen Sinn zu erregen und zu erhalten, sey es eben nothwendig, die Dogmengeschichte herabzuführen bis zur neuesten Zeit, und zu bestimmen, auf welchem Punkte der Entwickelung des Christenthums wir uns befinden.

Daß in der bisher dargestellten Ansicht sehr feine und treffende Winke für eine richtige Bestimmung und Lösung der Aufgabe der Dogmenhistorie liegen, ist unleugbar. Es muß allerdings von der Mannichfaltigkeit der Erscheinung auf das Eine Grundprincip zurückgegangen und darauf Alles bezogen werden; auch darf man nicht bei den vorliegenden Meinungen stehen bleiben, sondern muß auf ihre innerste Quelle zurückgehen: man hat sich die Aufgabe einer religiösen Psychologie zu stellen. Hierauf bringt de Wette mit gutem Rechte. Aber von einem einseitigen und darum unwahren Standpunkte ausgehend und dem Wissen auf dem Gebiete der Religion nur eine untergeordnete Bedeutung zuerkennend, geräth er in eine schiefe und verkehrte Ansicht von der dogmatischen Entwickelung hinein. Da er die Einheit der Gegensätze des Verstandes nur im Gefühle, in der Ahnung, nicht im Begriffe, im speculativen Wissen findet, so hat die fortschreitende begriffliche Bestimmung der religiösen Wahrheit für ihn nur insofern einen Werth, als sie eine feinere, durchsichtigere Hülle der Ahnung und des Gefühles zuwegebringt, als es leichter wird, durch sie hindurch zu jenem schwebenden ästhetischen Gehalte hindurchzudringen. Daher die Verkennung der alten Concilien mit ihren

dogmatischen Bestimmungen und die tiefe Herabsetzung der Bestrebungen der lutherischen Orthodoxie. Wie wenig aber von einem solchen Standpunkte aus eine klare Einsicht in die Entwickelung gewonnen werde, das zeigt wohl die in mehr als einer Hinsicht werthvolle de wettesche Geschichte der Sittenlehre. — Unbedingt Recht muß man ihm geben in Ansehung des Schlußpunktes der Dogmengeschichte; aber den Anfang derselben ins alte Testament zurückverlegen, das ist eine durchaus ungehörige Erweiterung, welche de Wette mit allem über das alte Testament und zur Ehrenrettung desselben Gesagten keineswegs gerechtfertigt hat. Ruht denn nicht die Dogmengeschichte auf der biblischen Theologie? und hat nicht eben diese mit die Aufgabe, den Zusammenhang des Urchristenthums mit dem Judenthume ins Licht zu setzen? Die Dogmenhistorie aber setzt diese Exposition voraus und zeigt die allmähliche begriffliche Gestaltung der im neuen Testamente in Thatsachen und wörtlichen Zeugnissen urkundlich enthaltenen christlichen Offenbarung, deren Voraussetzung die alttestamentliche Offenbarung ist. Wie aber in den testamentischen Urkunden selbst eine Stufenfolge der Offenbarungen und ihre Auffassung sich darstelle, das hat eben die biblische Theologie zu zeigen, an deren Resultate die Dogmengeschichte sich anschließt und auf welche sie vielfach zurückzuweisen hat, ohne sie darum in sich aufzunehmen. — Auffallend, aber aus dem unwahren Standpunkte der de wetteschen Theologie im Ganzen wohl zu begreifen ist die theilweise Bevorzugung des Alttestamentlichen vor dem Neutestamentlichen, deren weitere Besprechung eben nicht hierher gehört.

§. 4. Genauere Auseinandersetzungen. Daub. Speculativer Standpunkt.

Wir wenden uns nunmehr einem Manne zu, welcher eine der de wetteschen streng entgegengesetzte Denkweise

repräsentirt; den dem kritisch-anthropologischen entgegenstehenden speculativen Standpunkt. Es ist der durch den kantschen Kriticismus hindurchgegangene, in der schellingisch-hegelschen Speculation die wissenschaftliche Vermittelung des Christenthums findende, große Theologe Daub. Von ihm haben wir eine ungemein gründliche, aber, wie fast Alles, was er geschrieben hat, nicht sehr durchsichtige und nicht geringe Mühe verursachende Abhandlung über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie, in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, Bd. I. H. 1. S. 1—61. H. 2. S. 63—133. Bd. II. H. 1. S. 88—161.

Nach Daub beruht die wahre Geschichtsdarstellung im Allgemeinen in der Thätigkeit des seinem Objecte nachschauenden historischen Sinnes, mittelst dessen das Subject im Vergangenen das Unvergängliche, in der Nothwendigkeit die Freiheit, im Zeitlichen das Ewige divinatorisch anzuerkennen vermag. Das Factum wird wieder gesetzt oder vergegenwärtigt durch genaue Erforschung und Prüfung der Data, sein Princip durch Divination, und so wird beides aufs gewisseste und bestimmteste vorausgesetzt. Dieses Voraussetzen, Nachschauen, Vergegenwärtigen sind eben so freie Acte, wie die Facta selbst und deren Subjecte. Das Schwierigste ist die Divination des freien Princips der Facta. Denn es ist leichter, die Facta in der Nothwendigkeit eines chronologischen und ätiologischen Zusammenhangs, oder eines determinirenden und prädestinirenden, sey es auch wissenden und in seinem Wissen frei wollenden und frei waltenden Schicksals vorauszusetzen und die Zwecke und Plane ihrer Urheber aus physischen, ethischen, kosmischen Verhältnissen conjecturweise zu erklügeln, als dem, was zwar in der Vorzeit und mitten zwischen Ursachen und Wirkungen, aber unabhängig von ihr und von ihnen gethan worden, mit gleicher Unabhängigkeit nachzuschauen und

in solchen Thaten und in den Urtheilen, Vorsätzen, Entschlüssen die Subjecte derselben und in ihrer Persönlichkeit selbst die Freiheit mit Gewißheit zu diviniren. Dazu gehört, daß man selbst wahrhaft frei, durch harte Kämpfe Herr über seine Selbstliebe geworden ist, daß man die Thaten und Subjecte auf die ewige Gerechtigkeit, das an und in sich freie Gesetz bezieht, als entweder sittliche oder unsittliche erkennt, und daß man darin sich selbst stets und entschieden sittlich verhält. Nur so wird die Welthistorie ein Weltgericht und eine Anstalt für die Erziehung, deren Zweck die Weisheit ist.

Damit die Darstellung eine historische sey, müssen aber auch Facta und Subjecte als in Zeit und Raum wirklich dagewesene und durch jene in ihrer Dauer, durch diesen in ihrer Gestaltung bedingte vorausgesetzt werden. Die Historie ist daher Erzählung und Schilderung zugleich. Es werden darin die Facta als wirklich geschehene, und ihre Principien als in Zeit und Raum wirklich dagewesene vorausgesetzt und vergegenwärtigt. — Da aber die Facta der Kirchen- und Dogmenhistorie: die anfängliche Verkündigung der evangelischen Lehre und die Stiftung der evangelischen Kirche, so wie die Veränderungen in und an beiden und mittelst beider, lediglich Facta in der Zeit sind, so würde keine Historie zu Stande kommen, wenn nicht auch ihre Principien (Subjecte) als in Zeit und Raum wirklich dagewesene sicher vorausgesetzt und vergegenwärtigt würden. Diese sind 1) das die Lehre anfänglich verkündigende und die Kirche stiftende Princip, welches zwar kein Subject ist, aber die Subjectivität an ihm selbst hatte, und in dieser, d. h. in der willensfreien und mittelst der Natur in Zeit und Raum wirklichen Intelligenz, der Menschheit, einst der Stifter des Glaubens an Gott, den Vater, Sohn und Geist, und der Kirche war, die diesen Glauben hat, und von welchem man wußte und weiß vermöge des historischen Sinnes, mittelst des in

Raum und Zeit, Ort und Wort präsenten und permanenten Denkmals, des authentischen Evangeliums selbst. 2) Solche Subjecte, welche seiner Lehre anfangs sich widersetzten, dann sie annahmen, sich zu ihren Organen machten und in seiner Kirche die ersten Gemeinden stifteten — die Apostel. 3) Solche, welche, erzogen in der einen und in der andern einheimisch, die eine forschend zu expliciren, die andere verordnend zu befestigen, und beide gegen ihre Widersacher zu vertheidigen strebten — die Lehr- und Kirchenväter. 4) Solche, von denen Lehre und Kirche ihrer ursprünglichen Bestimmung entrückt und vielfach corrumpirt wurden — Häretiker, Mönche, Päpste rc. 5) Solche, deren unermüdliches Streben dahin ging, allein mittelst des im Evangelium temporell-präsenten Inhalts die eine und dann auch die andere von allem Fremdartigen, das an sie gebracht worden, zu reinigen und beide in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen — die Reformatoren.

Hieraus ergeben sich nun fünf Zeitalter der Kirchen- und Dogmenhistorie: 1) das urchristliche (Leben Jesu); 2) das apostolisch-christliche; 3) das kirchlich-patristische; 4) das kirchlich-papistische; 5) das kirchlich-reformatorische Zeitalter.

1. Die Darstellung des ersten ist insofern die höchste historische Aufgabe und erfordert einen ungemeinen Grad der Energie in der Freiheit, als ihr Object das Leben dessen ist, der sich selbst in seiner geschichtlichen Vorwelt gesehen mittelst der Subjecte, die in ihr seiner sich bewußt waren, sein Leben vorausverkündigt und die Vorausverkündigung (Weissagung) in seiner Mitwelt für die Vor- und Nachwelt vollbracht hat. Die Gewißheit der Divination bezieht sich hier auf das unendlich-Freie, rein-Sittliche, absolut-Gute des Objects und ist so nicht bloß die historisch-, noch bloß moralisch-, sondern auch und vielmehr die gottgläubige und gottselige Gewißheit. Sehr

schwierig ist, da der, dessen Leben erzählt und geschildert werden soll, der Mensch in der Subjectivität, aber nicht als irgend ein Subject war, die Voraussetzung desselben einerseits als des einst wirklich gewesenen, andererseits als desjenigen, der aus seiner Zeit sich selbst in der Vorwelt (Joh. 8, 58.) und in der Nachwelt (Matth. 18, 20.) sah; am schwierigsten aber, da er selbst die Wahrheit und die Weisheit war, die Divination dieser Wahrheit und Weisheit als der in Raum und Zeit wirklich gewesenen und darin beharrenden.

2. Was das apostolisch-christliche Zeitalter betrifft, so sind die Principien der Bewegung, die Apostel, für ihr apostolisches Amt die wissenden geworden und geblieben; und sie hatten dieses Amt freiwillig übernommen und vollzogen. Ihr historischer Sinn, mit dem sie darin waren, hatte aufgehört, Eigensinn zu seyn. Aber keiner von ihnen sah sich in der Vorwelt und Nachwelt, wie der Stifter. — Die formellen Schwierigkeiten sind hier größer als im ersten einfach-christlichen Zeitalter, denn die des ersten gehen in das zweite ein, in welchem das erste selbst sich erhalten hat. Denn es ist der Sinn dieser Subjecte nicht nur in seiner Richtung auf das längst Vergangene (Alttestamentliche), sondern auch in der Richtung auf die Geschichte der von ihnen erlebten Vorzeit darzustellen. Die Historie dieses Zeitalters kann aber nur auf Seiten der Apostel und in Ansehung ihres frei und entschieden sittlichen Charakters eine durch Data und divinatorische Voraussetzung fest gegründete Gewißheit haben; es kann nur in Bezug auf die apostolische Lehre, welche auf eine freie Weise mit der des Stifters identisch war, und in Bezug auf die Apostel selbst eine wahrhafte Erzählung und Schilderung erreicht werden, nicht aber in Betreff der erst gläubig werdenden Subjecte und der ersten Gemeinden.

3. Neue Schwierigkeiten erheben sich im kirchlich-patristischen Zeitalter. Hier concentrirt sich gleichsam die jüdisch-, die christlich-, die apostolisch-, die griechisch- und die römisch-geschichtliche Vorzeit. Es gilt die Vergegenwärtigung des historischen Sinnes der Nachfolger der Apostel bis auf die letzten Kirchenväter, und bei der größten historischen Virtuosität bleibt eine unüberwindliche formelle Schwierigkeit: in der Geschichte der Lehre die Schilderung der Erzählung conform zu halten (in der der Kirche umgekehrt). Die Apostel hatten schon, als sie lehrend Gemeinden zu stiften anfingen, jeder seinen Eigensinn vertilgt. Hier ist daher die Schilderung der Handlungen, Leiden und Gesinnungen als der zeitlich und räumlich wirklich gewesenen Bewegungen eines jeden, und seiner Freiheit an sich und in ihnen, leicht mit der Erzählung von den lediglich temporellen, durch ihn in der Lehre veranlaßten, aber diese nicht verändernden Bewegungen übereinstimmend zu erhalten. In patristischer Zeit dagegen hat diese Conformation am Eigensinne der Kirchenväter und ihrer Gehülfen, wie er in ihren Werken und in authentischen Berichten über sie offenkundig ist, ein unaustilgbares Hinderniß. Ihre Lehre ist nicht wie die christlich-apostolische einzig und allein die von Glaubens-Wahrheiten, sondern sie enthält auch Glaubens-Meinungen. Ihr Lehrbegriff ist nicht, wie der eines Paulus rc., der rein-christliche; sie haben dem Glauben die verschiedensten Meinungen über Theopneustie, Willensfreiheit, unbedingte Gnadenwahl rc. hinzugethan. Die Aufgabe ist da: die Geschichte der Glaubens-Meinungen, als freier Bewegungen in damaliger Zeit, und in ihrer Tendenz zur Glaubens-Wahrheit und zur Einheit der Kirche mit Gewißheit zu berichten. Da dieß lediglich temporell gewesene Facta sind, so ist die Form nur die erzählende, die Schilderung und damit das Interesse für den natürlichen Sinn tritt zurück; es bleibt nur das Interesse ent-

weder irgend einer (Positions- oder Oppositions-) Partei oder der unparteiischen Wahrheitsliebe. Diese gibt schon dem natürlichen Sinne, der die Data erforscht, eine Richtung auf das in den damaligen Glaubenslehren an sich Wahre; ebenso dem Historischen, und zwar so, daß von ihm, aus Anlaß der gründlich und frei geprüften Angaben, die Glaubens-Meinungen als solche wirklich gewesene Bewegungen vorausgesetzt und vergegenwärtigt werden, durch welche, besonders im Conflicte der einen mit der andern, jede apostolisch-christliche Grundlehre zwar aufs stärkste afficirt, aber zugleich in ihrem eigenen sich aus ihr selbst Entfalten und mit ihr selbst und mit jeder Einigen ungemein gefördert wurde. Das von jener Liebe begeistete und durch Quellenstudium wohl vorbereitete Subject hätte nun 1) alle durch die apostolisch-christliche Lehre veranlaßten Glaubens-Meinungen bis zur ersten ökumenischen Synode als freie Bewegungen in ihrer chronischen Abfolge, freien Beziehung auf einander und eben so freien Tendenz zur Einheit des Glaubens und zum Verein aller Gemeinden im freien Glauben veranschaulicht; 2) eben diese Bewegungen, wie sie, so groß mitunter die Leidenschaftlichkeit ihrer Subjecte seyn mochte, kraft der ihnen immanenten Glaubens-Wahrheit die auf jeder ökumenischen Synode antagonistischen Glaubens-Meinungen waren, treu und wahrhaft dargestellt, und wäre so 3), indem durch beides der Erkenntniß, welche die Entstehung, Ausbildung und Besserung des ökumenisch-synodalen Symbolums ist, theilhaftig geworden, zu der freudigen Gewißheit gelangt, daß die apostolisch-christliche Glaubenslehre mit ihren constitutiven und durch sich selbst connexen Artikeln als dieses Symbolum vollendet, und das Symbolum selbst, wie es ein Factum war, ein für die Glaubens- und Kirchen-Einheit beharrlich präsentes Datum sey und bleibe.

4. Im papistischen Zeitalter werden die Glau-

bensmeinungen des vorhergehenden (arianischen ꝛc.) allmählich zu Gegenständen der bloßen Reminiscenz. Trotz der Einheit des Symbols entsteht aber eine Spaltung durch den Conflict der Oberbischöfe der angesehensten aller im Symbol unirten Gemeinden, indem der historische Eigensinn des einen nicht so stark, wie der des andern, auf das Geschichtliche des patristischen Zeitalters, aber desto stärker auf das des apostolischen gerichtet war, und beide dadurch, daß sie für sich und die Kirche mit gleich großem Interesse des Jüdischen und seines Hohenpriesterthums eingedenk blieben, das jenseits-Geschichtliche oder rein Dogmatische des apostolischen Zeitalters gleich sehr unbeachtet ließen. Der römische Bischof nahm in der Meinung, daß der Apostel Petrus der Apostel-Fürst und das sichtbare Kirchen-Oberhaupt gewesen sey, ihn für beides und sich selbst wenigstens in Bezug auf das Eine für seinen Nachfolger. Schon durch diese Meinung begann der christliche Glaube, obwohl im Symbole aufs bestimmteste gefaßt, corrumpirt zu werden; denn sie schloß sich in ihm mit ein und wußte sich in ihm sogar durch das Symbol selbst, als sey sie selbst ein integrirender Theil desselben, ihre Haltung zu geben. Die römisch-christliche Gemeinde vereinigte, wie einst das römische Reich, so viel sie nur konnte, alle anderen, sich dieselben subordinirend, mit sich und nannte sich, von dem vermeinten Apostel-Fürsten her, und als diese allumfassende Union, die apostolisch-katholische Kirche. Die Stiftung der Mönchs-Orden mit ihren Gelübden und Regeln, die häretischen Lehren, die Prätension der Kirche an die weltliche Macht, sogar die Versuche einer scientifischen Erkenntniß der christlichen Dogmen, schon vor, besonders aber während der Zeit des scholastischen Philosophirens u. s. w. gaben Veranlassung zu einer so großen Menge sich dem christlichen Glauben durch ihn selbst theils anheftender, theils insinuirender Meinungen, daß er und die

Lehre seines Stifters fast ganz von ihnen über- und durchzogen und kaum noch zu erkennen, die Freiheit aber, da sie sich von ihrem Principe, der Glaubens-Wahrheit, weggewandt und der Glaubens-Meinung immer inniger zugeneigt hatte, bis zur Unfreiheit herabgekommen war. — Die Geschichte der Dogmen wird jetzt als die der Glaubens-Meinungen dem natürlichen Sinne in formeller Hinsicht sehr interessant. Denn diese Meinungen, jede für eine Wahrheit geltend, waren mit räumlichen Bewegungen verknüpft und hatte jede in einer solchen, so zu sagen, eine Gestalt gewonnen. Die Meinungen von der Heiligkeit des Priesters, von der Transsubstantiation, dem Wunder der göttlichen Gnadenwirkung, dem Zustande der Seele nach dem Abscheiden aus ihrem Leibe, sind in Ritualien gewissermaßen verkörpert; ebenso sind es die theils wirklich existirenden, theils bloß imaginären Localitäten des grenzenlosen Raumes: Erde, Himmel, Hölle, Mittelort, worin die Meinungen vom Verdienstlichen der Werke (Wallfahrten, Kreuzzüge ꝛc.), von einer ewigen Seligkeit hoch oben, und Verdammniß tief unten, von einem Zustande zwischen beiden, dem Fegfeuer u. s. w., veranschaulicht wurden. Auch die bildende Kunst that das Ihrige sogar zur objectiven Repräsentation der Gegenstände nicht bloß von Glaubens-Meinungen, sondern auch von Glaubens-Wahrheiten. So wird auch der Kunstsinn rege, mit dessen Interesse das des Glaubens selbst sich verknüpft, da das Gemüth durch Beschauung der Kunstwerke zur Andacht gestimmt wird. — Der Conformität der Erzählung und Schilderung stehen hier im Wege die die Glaubens-Wahrheit corrumpirenden Glaubens-Meinungen, welche, ihr gleichgesetzt von Klerus und Volk, insgesammt dem historischen Sinne als sowohl räumlich, wie an sich bloß temporell wirklich gewesene, ja zum Theil noch wirkliche Bewegungen, und in ihrem Unterschiede von der Glaubens-Wahrheit, die durch sie corrum-

pirt, aber nicht annihilirt wurde, gegenständlich werden. Da er aber zugleich mit ihnen die Glaubens-Wahrheit, der sie sich angeheftet oder insinuirt haben, als die vom Jetzt und Je, vom Hier und Allenthalben unabhängige Bewegung durch Divination in ihr selbst anschaut, so kann selbst der beharrlich leidenschaftliche Sinn der Organe und Subjecte dieser Meinungen jedenfalls kein unüberwindliches Hinderniß jener Conformität seyn. Die Historie selbst in dieser Conformität hebt an als Darstellung jener Bewegungen und der sie verkörpernden Ritualien, in der Entstehung und Propagation beider, fährt fort als die Darstellung eben derselben in den Localitäten, worin sie veranschaulicht wurden, und endigt einerseits als Bericht von den durch scientifische, die scholastischen, Forschungen theils zur Befestigung der Glaubens-Meinungen, theils zur Einsicht in die Glaubens-Wahrheit selbst veranlaßten Bestimmungen, andererseits als Bericht von den Productionen der zur Veranschaulichung der Gegenstände des Glaubens das Schönste und Erhabenste erstrebenden Kunst; wo denn auf der einen Seite die Forschungen in der Stille dem Fortbestehen der Glaubens-Meinungen entgegenwirkten, auf der andern die Kunst ihr allmähliches Absterben nicht verhindern konnte.

5. Das reformatorische Zeitalter ist das polemisirende. Die Glaubens-Meinung vom Primate des Papstes wurde zur Meinung von seiner Sünden vergebenden Macht, als wäre er Stellvertreter Christi selbst, und konnte nun mit der Glaubens-Wahrheit nicht ferner bestehen. Der frei-gewollte und aufs Aeußerste getriebene Mißbrauch dieser Meinung wurde aus Anlaß der Glaubens-Wahrheit, die zugleich Gewissens-Wahrheit ist, immer Mehreren verdächtig. So mußte aus dem Grunde der Wahrheit und Freiheit selbst eine gegen das Papstthum gerichtete Partei entstehen und endlich dasselbe mit den Waffen, die ihr aus dem urchristlichen Zeitalter von der Glaubens-Wahr-

heit selbst in die Hände gegeben wurden, offen, ehrlich und muthig bekämpfen. Die Verbindungen machten sich ganz von selbst, und zwar anfangs nur gegen jene Glaubens-Meinung und deren Mißbrauch in der bestehenden Kirche. Diese that jedoch beharrlich Widerstand und wurde so selbst zur Partei; es entstanden in der durch's ökumenische Glaubens-Symbol vermittelten Union aller Gemeinden, worin bis dahin nur ein Schisma bestanden, zwei Parteien, von denen die eine aufs lebhafteste für eine Reform der Lehre und des Cults der andern, die andere, als sey sie die Kirche selbst und beides keiner Amelioration bedürftig, aufs entschiedenste gegen jede Veränderung der Form und des Inhaltes beider thätig war. Die Waffen des Kampfes wurden vorerst aus der Schrift und dann auch aus der Geschichte genommen, welche daher parteiisch behandelt wurde. Dessen, was reformirt zu werden dringend nothwendig schien, wurde nun immer mehr, endlich fast Alles. Nur gegen das ökumenische Symbol ging und geht der Reformations-Eifer nicht: früher nicht, weil die Partei seinen Inhalt in der Bibel gegeben fand, jetzt nicht, theils weil sie von der Kirche als der Union aller christlichen Gemeinden sich nicht trennen will, theils weil sie die von seinem Inhalte wesentlich abweichende Bibelerklärung einzelner Individuen aus ihrer Mitte nicht zu der ihrigen macht, und selbst eben der Union wegen, gegen die Veränderung seiner Form Bedenken trägt. — Es war nun in der Kirche der Conflict zweier Sätze, des Dogma's und des Statuts, der eine Trennung zur Folge hatte. Mittelst der thätigen Partei begann die dogmatisch wirkliche Glaubens-Wahrheit aus sich die statutarisch existirende Glaubens-Meinung, und so der gleichthätige Glaube aus sich den Aberglauben abzuscheiden. Aber dieß war eben nur ein Beginnen, denn die Gegenpartei war stark und die Glaubens-Wahrheit hatte und hat selbst zum Mittel des Ausscheidens eine Partei und

deren Eifer, welche als solche nicht so mächtig ist, wie die Wahrheit und Liebe.

In dem Zeitalter dieses Kampfes nun ist der Gegenstand der Historie aus den Documenten leichter zu ermitteln, als dieß in allen früheren der Fall ist, wo sich große Schwierigkeiten erheben, sowohl in Ansehung der Prüfung und Beurtheilung, als in Ansehung des Verständnisses ihres Inhalts, zumal der Wunder und Weissagungen der ersten Zeitalter, welche durch die Natur nicht vermittelte Acte in der Natur und innerhalb der Geschichte sind, Acte der irdisch unbedingten, die natürlichen und geschichtlichen Bewegungen sich unterordnenden Freiheit, welche den dogmatischen und historischen Glauben vermitteln, was aber allein die Speculation zu erkennen vermag a), wogegen im reformatorischen Zeitalter dergleichen nur als ein Vorgeben Einzelner vorkömmt, welches, wie Aehnliches im patristischen und papistischen, entschieden abzuweisen ist, und, besonders in Folge der nun wirksamen Buchdruckerkunst, die Documente viel weniger Schwierigkeit machen, als in allen früheren Zeitaltern.

---

a) Diesen Punkt hat Daub weiter ausgeführt in seinen Prolegomenen zur Dogmatik. Auch in der Abhandlung, woraus wir hier das für unsern Zweck wesentlich Scheinende herausheben, hat er sich verhältnißmäßig ausführlich darüber ausgesprochen (l. 2. S. 92—105.) und so, daß man sieht, wie es ihm darum zu thun ist, die im neuen Testamente auf eine historisch glaubwürdige Weise erzählten Wunder in ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit speculativ darzuthun und gegen naturalisirende und mythologisirende Ansichten festzustellen. Und zwar läßt er sich nicht allein auf die eudämonischen, sondern auch auf die noch schwierigeren kakodämonischen Wunder und Weissagungen ein, in welchen er Acte der unfreien Freiheit des den freien Bewegungen des Menschen und den nothwendigen der Natur sich opponirenden, bloß räumlich und zeitlich, nicht örtlich und irdisch wirklichen Subjects (Satans rc.) erkennt. Daß die Forschung in dem bloß negativ sich Verhalten gegen die biblischen Wunder keine unbeschränkt freie und somit wahrhaft unparteiische sey, wird S. 121—132. noch auf eine schlagende Weise ins Licht gesetzt.

Aber die Form der Historie bietet nun viel größere Schwierigkeiten dar, als in irgend einem der früheren Zeitalter.

Im urchristlichen ist die Form in ihrer erhabenen Einheit mit dem Inhalte und reinen Identität mit sich erkannt, wenn alle Data auf die drei Worte Jesu Luk. 2, 49. Joh. 9, 4. vergl. 5, 17. Joh. 19, 30. bezogen werden. Das Forschen für die Geschichte dieses Zeitalters nimmt von dem von Jesu gestifteten Glauben aus, durch welchen das Unternehmen einer Historie des Lebens Jesu veranlaßt wird, seine Richtung constanter Weise allein auf den, der schon als Knabe durch jenes Wort an seine und an alle Eltern, so wie an alle Kinder aller Zeiten, sich als den Stifter des Glaubens und der Kirche angekündigt und in seinem ganzen Leben, durch sein dem Gesetze der ewigen Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe stets und überall conformes Lehren, Handeln und Leiden das, was von ihm vor seinem Leben durch die Propheten und von ihm, dem Lebenden, selbst angekündigt worden, wirklich vollzogen, oder das göttliche Reich, in welchem er mit unendlich freier Liebe seyn mußte und ist, als Gottes Reich auf Erden gestiftet hat. — Es ist die präsente und permanente Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche, welche an den historischen Sinn die Aufgabe bringt, ob und wie in diesen Stiftungen sich die Wahrheit ursprünglich verwirklicht habe, und das Leben Jesu, historisch, in seiner unbeschränkt freien Bewegung und constituirend legislativen Macht dargestellt, ist die Lösung dieser Aufgabe. — Diese Darlegung des geschichtlichen Ursprungs des Christenthums leitet aber die Erkenntniß seines Princips und Ziels nur ein, ist nicht sie selbst; die Wahrheit als solche ist nicht historisch erkennbar.

Im apostolisch-christlichen Zeitalter leitete die Apostel, bei ihrer charakteristischen Verschiedenheit, in den Functionen der Mittheilung des Glaubens und Stiftung der Gemeinden, alle der eine und selbe ihnen verhei-

ßene Geist, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, und in den Gemeinden war und blieb bei aller sonstigen Verschiedenheit der eine und selbe Glaube, daß, wie den Aposteln, so Allen, die mittelst ihrer den Stifter in seiner göttlichen Persönlichkeit und Liebe anerkannt, sich ihm ergeben und seine Liebe zum Grunde und Ziele der ihrigen genommen hatten, der eine und selbige, in alle Wahrheit leitende Geist mitgetheilt sey. Die Geschichtforschung hat vornehmlich über den Inhalt der biblischen Data in Betreff dieses Glaubens sich zu verständigen. Die Form des Inhalts ist so einfach, wie in der urchristlichen Zeit, nur daß derselbe dort sich auf den Stifter in seiner Subjectivität und auf seine Einheit mit dem Geiste, den er den Seinigen verheißt, hier auf Subjecte bezieht, die im Glauben an ihn und in der Liebe zu ihm, als die Seinigen, des ihnen von ihm verheißenen theilhaftig wurden. Das Leben Jesu ist das, welches die ihrer selbst gewisse Wahrheit in seiner Person allein und als dieselbe geführt hat und ewig führt; somit ist der Glaube an ihn der an sie, und war er in den Personen, deren Glaube er wurde, der Glaube nicht an diese oder jene (Paulus rc.), sondern an den Geist, der sie Alle in alle Wahrheit leitete. Von dem Wunder dieser Mittheilung und Leitung, der göttlichen Inspiration, kraft deren unter den Gläubigen vorzugsweise die Apostel die Wissenden und selbst die Wunderthäter waren, und von dem Glauben der Gemeinden, mittelst seiner gestiftet zu seyn, zeugen unstreitig die biblischen Data. Dieses Göttliche wurde weder bezweifelt, noch das Wie der Möglichkeit dieser Inspiration zu begreifen und ihre Wirklichkeit zu beweisen versucht. — Durch Beachtung der Einheit und Einfachheit dieses Glaubens versichert sich also der Geschichtforscher der Form des Inhalts dieses Zeitalters hinsichtlich der Gemeinden.

Im patristischen Zeitalter tritt eine große Ver-

schiedenheit der Bewegungen ein: Fragen, wie über den Unterschied der γνῶσις und πίστις, Ansprüche auf fortgehende Theopneustie in verschiedenen Graden, Verlangen nach einer der apostolischen gleichen Autorität der Individuen, hohes Ansehen solcher, welches die Glaubens-Wahrheit durch Glaubens-Meinungen jeder Art gefährdet, eine große Menge verschiedener und einander entgegengesetzter Vorstellungen in Bezug auf Glauben und Kirche (Zeit der allgemeinen theologischen Fermentation). Es will sich keine Form dieses Inhalts darbieten, da auch die Meinung von der fortwährenden Inspiration, welche sich durch die übrigen hindurchzieht, obwohl an sich als die nämliche beharrend, mit dem ihren Subjecten Eigenthümlichen vielfach inficirt und durch dieselben mannichfaltig modificirt wurde. Eine Historie dieses Zeitalters könnte daher gar nicht zu Stande kommen, wenn es nicht das der ökumenischen Synoden, und jene Meinung durch sie und ihr Ergebniß, das Glaubenssymbol, auf eine, obzwar vorerst nur collective Einheit reducirt worden wäre, wo sie dann endlich als die von der Infallibilität des Papstes und der Kirche consolidirt wurde. — Durch die Reflexion vorerst einzelner, durch Denken nach Erkenntniß und Ueberzeugung strebender Männer auf den Inhalt der evangelischen und apostolischen Lehre von Christo wurde dieser aus seinem Elemente, dem dogmatischen, und zum Theil auch dem Geschichtsglauben, in das des bloßen Vorstellens, vornehmlich aber des Denkens selbst versetzt. In diesem verwandelte sich die Reflexion in den Zweifel an der Identität dessen, was die Getauften glaubten, mit dem, was der Stifter gelehrt hatte. Dieß führte alle die Untersuchungen der Mitglieder jener Synoden herbei, denen es darum zu thun war, daß die Lehre von dem in sich einigen Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geist, aus der in ihr rege gewordenen Opposition, und der Gemeinde-Verein aus dem Dissensus herauskomme. Die Autorität Einzelner konnte nicht zur Ent-

scheidung führen, da hieraus gerade das, was jetzt zu beseitigen war, sich erzeugt hatte. Der Zweifel konnte nur gelöst werden theils durch Reflexion auf die heilige Schrift im Glauben an sie als Wort Gottes, theils, da die Ergebnisse der Auslegung verschieden und zum Theil einander entgegengesetzt waren, und weder Abstimmung noch Ueberredung zu einem und demselben Glauben eine würdige Auskunft darbot, durch freies und selbständiges Eingehen auf jeden erhobenen Zweifel und durch das Bestreben, ihn in seinem Elemente, dem des Denkens, zu lösen und damit eine das bisher nur Geglaubte und dann Bezweifelte fest begründende Erkenntniß, die mit der Selbstüberzeugung jedes Gläubigen unzertrennlich vereint sey, zu gewinnen. Dieß geschah denn auch mit der Tendenz auf ein durchgreifendes und zugleich freies Einverständniß der Gläubigen. Die Frucht dieser Arbeiten aber war die aus ihrem Keime, dem Glauben, durch die gleich sehr dem Denken und dem Glauben immanente Macht der Wahrheit zur Wirklichkeit gebrachte: das ökumenische Symbol. Die Anpreisung desselben als Werkes des heiligen Geistes hatte noch nicht die Wichtigkeit, wie später; die Bezeichnung Symbol weist zwar auf die collective Einheit, die man aber noch nicht für eine aus gemeinsam vorgefaßten Meinungen der Individuen durch Selbsttäuschung eines jeden entstandene nahm. — Die Historie dieses Zeitalters nun anticipirt freilich für die Form ihres Inhalts und für die ihrige die Glaubens- und kirchliche Einheit als ein Datum, ist aber dazu einerseits durch die Geschichtsforschung, andererseits dadurch berechtigt, daß sie alle die vergangenen Synodalverhandlungen, deren endliches Ergebniß dieses Factum, das gleichfalls vergangen war, aber als präsentes Datum noch fortbesteht, sinnig und divinatorisch zu repräsentiren hat.

Eben die Lösung ihrer Aufgabe kommt der Geschichtsforschung auch in Ansehung der Form des Inhalts, wie

er der compacte Gegenstand der Historie des päpstlichen Zeitalters wird, zu Statten. Denn dieser Inhalt war 1) durch das Symbol so normirt, daß nunmehr weder von außen her in den Glauben eine demselben widerwärtige Lehre eindringen, noch in der katholischen Kirche irgend eine einzelne Gemeinde als für sich selbständige aufkommen konnte. Zugleich aber ließ 2) diese Norm den Inhalt so frei, daß innerhalb ihrer und aus ihm selbst die verschiedenartigsten Glaubens-Meinungen sowohl entstehen, als sich mit ihm vereinbaren konnten. Und er selbst war in seiner Form 3) so beschaffen, daß Glaube und Kirche sich aus und durch sich selbst corrumpiren konnten. Die Form der Historie dieses Zeitalters ergibt sich nun um so leichter, je bestimmter sich jetzt aus dem Inhalte selbst die Glaubens-Meinung von dem Wunder der fortwährenden Theopneustie hervorhob, und als die Meinung von der Infallibilität der Kirche in ihrem Klerus rc. constituirte. Trotz der Verschiedenheiten zwischen der römischen und griechischen Kirche bleibt in beiden die Meinung von der Kirche selbst als der kraft des ihr miraculöser Weise immanenten Geistes infallibeln, die eine und selbe. Der Gegenstand der Geschichte ist daher ein ganz einfacher: die katholische Kirche selbst und ihr Glaube; und bleibt sie nur einerseits des Symbols, andererseits jener Infallibilität eingedenk, so kann sie sämmtliche Bewegungen an, in und aus diesem Gegenstande, auf welche die ermittelten Data hinweisen, als ursprünglich freie, in einer so stetigen Succession voraussetzen und repräsentiren, daß sie der permanenten Consequenz, die er in der Lehre selbst und im Cult hat, gleichkommt.

Keines dieser Principien aber läßt sich in das reformatorische Zeitalter übertragen. Die Bewegung desselben war nun freilich von vorne herein eine dialektische und wurde immer mehr eine polemische. Aber nur leidenschaftliches, also unfreies Wohlgefallen an der Dialektik oder

gar an der Polemik könnte die Forderung veranlassen, daß die Historie, welche, nur auf Wahrheit bedacht, über allen Händeln, die sie veranschaulicht, friedlich sich bewegt, die Dialektik oder gar die Polemik zum Princip ihrer Form haben müsse. — Wollte man aber, weil dieses Zeitalter dem patristischen noch am meisten ähnlich ist, das in diesem anticipirte, in der reformatorischen Periode fortwährend in Achtung stehende ökumenische Symbol oder dessen Inhalt, die Lehre von der Trinität, zum Principe der Form des reformatorischen Zeitalters machen, so steht dem im Wege, daß jene Lehre keineswegs zur zweifellosen Gewißheit gebracht oder ganz ergründet und gewußt ist. Wie man es auch versuche, es will nicht gelingen, ein Princip der Form der Historie dieses Zeitalters zu finden. Der Forschung bleibt nur die Hoffnung, daß es, wie das des patristischen sich erst an dessen Ende fand, auch wohl erst, wenn das reformatorische vorüber ist, entdeckt, und dann der Gedanke einer Historie dieses Zeitalters realisirt werde. Da es zwar Kirchen- und Glaubenssymbole hat, aber keine Kirche und kein Symbol, dergleichen das ökumenische war, so kann es auch keine Geschichte der Kirche und ihrer Glaubenslehre, sondern nur Geschichten der Kirchen rc. haben. Schon die Geschichtsforschung muß sich für die Dogmen- und Kirchenhistorie dieses Zeitalters weit umfassender und eindringender, als für die der früheren, auf die Urkunden und Data aus dem das Leben der christlichen Völker überhaupt bedingenden einlassen, weil die Kirche nun großentheils dem Staate subordinirt ist, und die Bewegungen in ihm mehr oder weniger auch Bewegungen in ihr sind; in den reformatorischen Kirchen, welche sich die Abhängigkeit vom Staate gefallen ließen, sogar bis in ihre Glaubenslehre hinein. — Dieses Verhältniß tritt noch entschiedener hervor im Unterschiede der verschiedenen Kirchen von einander. Die eigenthümlichen Glaubensbekenntnisse, welche jede neben dem gemeinsamen ökumenischen hatte, wurden

dieß nur durch energische Mitwirkung des Staates und durch dieselben erhielt die Geschichte der Lehre einer jeden und jeder Kirche eine besonders modificirte Form. Die feindselige Haltung der verschiedenen Kirchen gegeneinander theilte sich den Staaten, ja auch den Fürsten und Unterthanen mit, daher Religions- und Bürgerkriege; auch mußten oft Staat und Kirche sich gegenseitiger Eingriffe gewaltsam erwehren. So muß denn auch die Darstellung der Bewegung in Schilderung und Erzählung weit mannichfaltiger und complicirter seyn, als die selbst der Bewegungen im patristischen Zeitalter; besonders da ein Verhältniß individueller Persönlichkeit zu den entstehenden Kirchen sich herausstellte, durch welche die Geschichte dieser Kirchen und ihres Dogma mit der ihrer Stiftung desto inniger verknüpft war, je anhaltender es mit fortbestand und fortbesteht. In den drei vorangehenden Zeitaltern verschwand die Individualität in der Berufung, Erwählung und Anstellung. Bei den Reformatoren als solchen fand keine Ernennung statt. Ihre individuelle Persönlichkeit stand vorerst nicht in einem Verhältnisse der Unterordung unter die Reformation, sondern machte sich alsbald nach deren Beginne, gleichsam auf eigene Hand, mit großer Energie geltend; nach Entstehung der verschiedenen Kirchen aber subordinirte sich ein Jeder derselben in seiner Eigenthümlichkeit, welche mit zum äußerlich charakteristischen Unterschiede von jeder wurde. Auch die Secten bekommen, anders als in der katholischen Kirche aller Zeiten, in der reformatorischen, wo sie ihrem Grundsatze der Glaubens- und Lehrfreiheit treu blieb, ein kirchenartiges Bestehen und können nicht mehr bloß beiläufig berührt werden. Die individuelle Persönlichkeit ihrer Stifter, Häupter, Beförderer, meist energischer und unbescholtener Männer, wird nicht weniger bedeutend, als die der Reformatoren.

Jede der Kirchen, Glaubenslehren und Secten hatte,

erhielt und behielt auch in diesem Zeitraume ihre eigenthümliche Form; daher kann auch die Form der Geschichte einer jeden nicht die nämliche seyn. Aber dieses Zeitalter berechtigt aus mehr als Einem Grunde zu der Erwartung einer Einheit der Kirchen, Lehren und Secten, welche die Kirche sey: 1) wegen des stärker als je rege gewordenen Strebens der theologischen Wissenschaft nach der Erkenntniß, die, als ihr Inhalt, von aller und jeder der Wahrheit fremden Autorität unabhängig sey — der speculativen; 2) wegen des zugleich rege gewordenen Strebens nach Unparteilichkeit und zwar mit Bezug auf die beiden Mächte, welche dem menschlichen Leben, dessen Elemente Wille und Verstand sind, den über jeden Preis erhabenen Werth geben: Gerechtigkeit und Wahrheit. Um der Forderung der Unparteilichkeit, welche in Bezug auf die Wahrheit im Glauben so schwer ist, weil eben in dieser Beziehung die Kirchen gespalten sind, zu entsprechen, muß man in die Idee der absoluten Unparteilichkeit sich einlassen und in ihr mit allen seinen Forschungen beharren. Diese Idee vertritt die Stelle der Principien der früheren Zeitalter. Wie eine vollkommen unparteiische Historie der Kirche in ihrer Totalität durch das päpstliche Zeitalter hindurch kraft der Willensfreiheit möglich ist, so auch die der verschiedenen Kirchen und Secten im reformatorischen, und zwar so, daß sie, als die Historie einer jeden, ihre Form aus dem einer jeden eigenthümlichen Principe habe. So wäre freilich die Unparteilichkeit eine particularisirte, und würde das, worauf die theologische Wissenschaft ausgeht, Vernichtung aller kirchlichen und häretischen Parteien, auch durch die Dogmen- und Kirchenhistorie bezweckt und mittelst beider endlich vollbracht werden, wobei denn nur noch eine Parteilichkeit bliebe: die für die Wahrheit und für die Gerechtigkeit, aber diese wäre in der That die Unparteilichkeit selbst.

Wenn ein so energischer und wahrhaftiger Denker, ein Mann von eben so reichem und vielseitigem, als tiefem und gründlichem Wissen, die Fackel seines Geistes in ein Gebiet der Wissenschaft hineinleuchten läßt, so kann es nicht wohl fehlen, daß nicht der Anbau dieses Gebietes wesentlich gefördert und vervollkommnet werde. Diese Bedeutung der Abhandlung des seligen Daub hat uns auch bestimmt, so ausführliche Auszüge daraus zu geben, wobei wir auch das Eigenthümliche seiner Darstellungsweise, so viel thunlich, beizubehalten suchten. Und eine solche Mittheilung schien um so mehr einem wirklichen Bedürfnisse entgegenzukommen, als der schwerfällige Styl dieses Theologen ohne Zweifel Viele vom Durchlesen abschreckt und auch schon des nöthigen Zeitaufwandes wegen abhält, wozu noch kommt, daß die Zeitschrift, worin die Abhandlung niedergelegt ist, wie es scheint, keiner weiten Verbreitung sich erfreuen dürfte. Was aber nun den Inhalt dieser daub'schen Construction und Formbestimmung betrifft, so ist wohl nicht zu leugnen, daß das Charakteristische der verschiedenen Zeitalter scharf und richtig gezeichnet ist, und daß für die Historie derselben sehr fruchtbare methodologische Winke gegeben sind. Aber ein vorläufiges Bedenken möchte schon dadurch erregt werden, daß in der Periodisirung Dogmen- und Kirchenhistorie zusammengenommen sind, wiewohl dieß durch die Größe der Perioden wiederum erledigt scheint. Dieser große Umfang selbst aber fordert wohl eine weitere Abtheilung oder Gliederung, wozu diese Exposition keine Anweisung gibt. Sodann fragt es sich, ob wir zu der Eintheilung in fünf Zeitalter berechtigt sind, oder ob das Urchristenthum und die apostolische Wirksamkeit und deren vorliegendes Product auf dieselbe Weise, wie die Totalität der Bewegungen der patristischen, der päpstlichen und der reformatorischen Periode als Bestandtheil der Dogmengeschichte anzusehen ist. Freilich von dem Standpunkte des Rationalismus, auch des speculativen Rationalismus aus läßt sich diese Frage

nur bejahen, wie denn Schnitzer (in seiner lehrreichen Recension von Engelhardt's Dogmengeschichte in der hall. allg. L.-Z. 1840. Sept. Nro. 153 ff.) von diesem Standpunkte aus mit gutem Rechte sagt: „Da die Voraussetzung, daß der Inhalt des neuen Testaments im Gegensatze zu den christlichen Lehrmeinungen das Unveränderliche sey und gleichsam das Fundament der Dogmengeschichte bilde, auf der durch die historische Kritik zerstörten Annahme beruhe, daß das neue Testament eine besondere Art von Schriften sey, die Ein Ganzes, und deren Erklärung von andern Grundsätzen ausgehen müsse, als die der kirchlichen Litteratur; da die historische Kritik gezeigt habe, daß schon im neuen Testamente bedeutende Veränderungen im Lehrvortrage vorkommen, so falle auch sein Inhalt in die Dogmengeschichte und müsse in seinen Hauptsätzen nach ihrer Methode behandelt werden, wodurch jedoch die biblische Theologie nicht absorbirt werde, da diese vom Principe der Offenbarung ausgehe und die Einheit im Ganzen suche, während die Dogmengeschichte, welche auch auf den Lehrvortrag und die Beweisart sich nicht näher einlasse, nur die Unterschiede zeige. Die ausschließende Grenze der Dogmengeschichte sey die Thatsache der Stiftung des Christenthums; denn mit Thatsachen habe sie es nicht zu thun, außer soferne diese in bestimmte Lehrsätze aufgenommen und zu Glaubens-Wahrheiten erklärt worden seyen. Ihr Anfang sey also der erste Lehrsatz, worin jene Thatsache ausgesprochen sey: „Jesus ist der Christ." Diesen habe sie mit seinen Consequenzen und in seiner vielfachen Auffassung schon durch die neutestamentliche Litteratur zu verfolgen." — Aber der Standpunkt Daub's ist ein durchaus anderer: der des speculativen Supernaturalismus, welcher in Christo die göttliche Persönlichkeit erkennt und in den Aposteln die, wenn auch mit charakteristischen Unterschieden, eine und dieselbe Glaubens-Wahrheit, welche identisch ist mit der Lehre Christi, vor-

tragenden theopneusten Männer. Die Darstellung dieser Lehre kann nur das Fundament der Dogmenhistorie bilden, nicht zu ihr selbst gehören, welche den dogmatischen Entwickelungsproceß darstellt, in seinen Positionen und Negationen, wie er durch Glaubensmeinungen hindurch zur Glaubenswahrheit, von der er ausgeht, zurückführt, und zwar so, daß ein höheres, durchgebildeteres Verständniß derselben gewonnen ist. So werden wir demnach, gerade vom daub'schen Standpunkte aus, nicht fünf Zeitalter der Dogmenhistorie unterscheiden, deren Reihen das urchristliche und das christlich-apostolische eröffneten, sondern das urchristliche und apostolische Christenthum als die Basis der Dogmenentwickelung betrachten, welche durch die drei übrigen Zeitalter sich hindurchbewegt. Ob aber nicht endlich, wenn die Dogmengeschichte auf selbständige Weise nach ihren immanenten, im Begriffe des Dogma wurzelnden Gesetzen dargestellt würde, eine andere Periodisirung sich ergeben dürfte, darauf werden wir im Verfolge dieser Relation zurückkommen. Weiterer Bemerkungen aber und Betrachtungen über die daub'sche Abhandlung enthalten wir uns, um auch für Anderes Raum zu behalten.

§. 5. Daub'sche Schule. Rosenkranz. Bruno Bauer.

Als ein aus der daub-hegel'schen Schule hervorgegangener für die Methode oder Form der Dogmenhistorie bedeutender Versuch tritt uns die Construction derselben in der Encyklopädie von Rosenkranz (1831) entgegen, das Vorbild der staudenmaier'schen (vergl. Stud. u. Krit. 1840. H. 4. S. 1128.). In diesem Werke wird die Theologie eingetheilt in speculative (Dogmatik und Ethik), historische und praktische. Die historische erscheint in zwei Abtheilungen: 1) die biblische Theologie (Kanonik, Kritik, Exegetik, welche die Hermeneutik, Exe-

gese und biblische Dogmatik in sich begreift); 2) die kirchenhistorische Theologie: a) politische Geschichte der Kirche, b) kirchliche Archäologie; c) dogmatische Geschichte der Kirche (die sogenannte Dogmenhistorie) S. 246—325. „Die politische Geschichte hat es nur mit der äußeren Gestalt der Kirche, die Geschichte des Cultus (Archäologie) mit der Form der Religiosität zu thun. Die dogmatische Geschichte führt uns in die geheimste Stätte des menschlichen Geistes, wo er mit dem göttlichen selbst um die Gewißheit kämpft. Das Streben, eine absolute Gewißheit der Wahrheit zu erringen (beides ist an und für sich im göttlichen Geiste identisch), ist der Grund, in welchen die Andacht des Cultus und das Gesetz der Verfassung übergehen. Die Verfassung ist in ihrem Charakter unmittelbar durch den Glauben bestimmt, und der Glaube des Cultus zweifelt nicht an seiner Wahrheit. Aber aus der Breite seiner rechtlichen Verhältnisse, aus der Mannichfaltigkeit der religiösen Stimmungen, symbolischen Handlungen und Feierlichkeiten nimmt sich der Geist in das einfache Element des Wissens zurück und macht sein innerstes Leben zum Gegenstande seiner Reflexion. Der Zweifel an dem tradirten Glauben ist das Princip der wissenschaftlichen Gestaltung desselben. Der Geist muß seiner eigenen Welt sich entfremden, um sich als wahrhafte Objectivität anzuschauen; er muß sich von sich selbst losreißen, um durch solche Entäußerung zur völligen Klarheit über sich zu kommen. Die Objectivität der Verfassung und des Cultus geht der des Gedankens vorauf, indem sie den ideellen Boden desselben bereitet. Aber der Umfang der ideellen Welt und die Vollendung ihrer Form geht nicht über den Inhalt der entsprechenden reellen Welt hinaus, sondern ist sie selbst in der einfachen Gestalt des Gedankens. Die Eintheilung der Dogmengeschichte läuft deßwegen mit der jener beiden ganz parallel. Sie ist nicht auf eine bestimmte Zeit abgeschränkt (bis sec. 6.

oder bis zur Reformation), vielmehr macht sie ein beständiges Moment des erscheinenden Geistes der Kirche aus, der die Natur seines Wesens immer reiner und bestimmter für sein Bewußtseyn darzustellen gedrungen ist. Deßwegen ist auch in ihr kein äußerliches Motiv herrschend; nicht das Klima, nicht die Nationalität, nicht der besondere Charakter eines Mannes sind die wahren Führer ihrer Bewegung. Das Princip des Fortgangs ist das Wissen selbst. Aus diesem Grunde ist es nicht zufällig, daß in diesem Jahrhunderte gerade diese, in jenem gerade jene Dogmen Epoche machten, sondern dieß Interesse ist die Nothwendigkeit, und jedes Dogma kann in seiner Geschichte nur einmal zur Bedeutung der Epoche gelangen. Es wird vorher schon Object der Reflexion gewesen seyn und es nachher wieder werden und bleiben; allein von diesem Interesse ist dasjenige wesentlich unterschieden, was den Geist dann bewegt, wenn das Dogma entscheidend in der Geschichte seines Bewußtseyns auftritt. Denn in diesem Momente wird von ihm mit Bestimmtheit ausgemacht, was daran ist. Die Einsicht in die Wahrheit solcher Entscheidungen kann sich später reinigen und erhöhen, der Kern aber bleibt unangefochten und überwindet alles Schiefe und Widersprechende, was ihm von der subjectiven Reflexion aus angesetzt wird. — Eine dünkelhafte und aufgeklärte Weisheit, welche von dem Zuge des Geistes, sein Inneres zu erkennen, keine Ahnung, und von dem geheimen Bündnisse, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung hat, sieht freilich in der Dogmengeschichte nichts Anderes als ein Magazin von zufälligen und thörichten Meinungen. Selbst thöricht, erkennt sie nicht, daß das Spiel der Subjectivität auch das ist, was sich selbst vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unwesentlich sich unterordnet. Eine genetische Geschichte, welche den Zusammenhang der verschiedenen Dogmen nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge

nachweist, ist ihr ein Kunststück des Bearbeiters, ein Werk seiner Willkür. — Daß aber die Dogmengeschichte, wie die jedes andern geistigen Elementes, ein Proceß mit bestimmten Resultaten sey, das ist zu rechtfertigen durch die Andeutung der Principien, welche in einer jeden Periode des kirchlichen Lebens ihre Entwickelung überwiegend durchdrangen. Diese sind das analytische, synthetische und systematische Erkennen."

„In der griechischen Kirche, als der des substantiellen Gefühls, ist das dogmatische Erkennen analytisch, d. h. es zerlegt den bestehenden Glauben, der an sich Wissen und Denken ist, in seine verschiedenen Seiten und spricht diese Unterschiede als allgemeine Sätze aus. So schließt sich Dogma an Dogma, bis die Hauptbestimmungen des christlichen Glaubens sämmtlich hervorgetreten sind. — Nun scheint die Erkenntniß eine Zeit lang zu ruhen; der Trieb der Abstraction hat sich erschöpft; die römische Kirche als die der reinen Objectivität ist zunächst nur mit dem Cultus beschäftigt. Allein als er befestigt ist, geht das analytische Erkennen in das synthetische über. Die Dogmen sind gegeben. Das Erkennen setzt ihre Wahrheit voraus, bemüht sich aber, von ihr den Beweis zu führen. So entsteht die Definition der einzelnen abstracten Begriffe; so entsteht die Reflexion auf die Beziehung der einzelnen Begriffe unter einander; so entsteht endlich für die dogmatischen Lehrsätze der Beweis. — Aber wenn auch das synthetische Erkennen mit der Rechtfertigung der geglaubten Wahrheit durch den logischen Beweis sich beschäftigt, so leidet es doch an dem Mangel, daß es seinen Stoff nicht sich selbst erzeugt, vielmehr als gegeben in sich aufnimmt. Es hat zwar die Reflexion auf das Verhältniß des Inhalts zur Form vor dem analytischen Erkennen voraus, was mit einer abstracten Fassung sich begnügt, aber Inhalt und Form liegen doch noch außer einander. Es erreicht deßhalb in seiner Totalität nur

ein mehr oder minder glückliches Aggregat der vielfachen Dogmen und ihrer Beweise. Daher geht die protestantische Kirche als die der ideellen Objectivität von den Prämissen der synthetischen und analytischen Erkenntniß zum systematischen Erkennen über, dessen Seele der sich selbst bewegende Begriff ist. Der Analysis fehlt in der Allgemeinheit ihrer Bestimmungen die Reflexion; der Synthesis in ihrer Reflexion auf die Besonderung die Freiheit der Subjectivität des Begriffs. Diese erreicht die Theologie der protestantischen Kirche, in welcher es sich deßwegen weniger um einzelne Dogmen und weniger um Strenge und Genauigkeit der logischen Ausführung, sondern mehr um die Feststellung von Principien handelt, welche in dem durch ihre Einseitigkeit und deren consequente Durcharbeitung herbeigeführten Kampfe sich selbst zu derjenigen organischen Einheit aufheben, welche der Wissenschaft durch lebendige Selbstentwickelung allein genügen kann. Die Methode wird als das erkannt, was sie in Wahrheit ist, als die eigene Bewegung des Inhalts, und mit dieser Erkenntniß der lange Hader der Theologie und Philosophie geschlichtet."

Hierin ist Methode und Plan der Dogmengeschichte im Allgemeinen vorgezeichnet. Ehe wir beurtheilend darauf eingehen, überblicken wir noch den Organismus der einzelnen Perioden. In der ersten handelt es sich I. zuerst um Feststellung desjenigen Dogma, welches die wahrhafte Religion von den beiden für sich einseitigen und in ihr aufgehobenen unterscheidet — der Trinität, in deren Begriff sowohl die Einheit des Monotheismus, als auch die Unterscheidung des Göttlichen in sich selbst als das Element des Polytheismus enthalten ist: a) Ueberwindung der orientalischen Weltanschauung; b) Ueberwindung der hellenischen Weltanschauung; c) das nicänische Symbolum. Nun ging die Reflexion II. auf die Analyse vom Begriffe des Gottmenschen über, um das Verhältniß der

göttlichen und menschlichen Natur zu fassen: a) Nestorianismus; b) Monophysitismus; c) die Synode von Chalcedon. — Hierdurch wurde III. die Betrachtung auf das Verhältniß des göttlichen Willens und seiner Absolutheit zu dem menschlichen und seiner Zufälligkeit hinübergeführt: a) Augustinus; b) Pelagius; c) Semipelagianismus (kein Abschluß). — In der zweiten war, nachdem das materielle Interesse sich in der Analysis der wesentlichen Punkte des Glaubens erschöpft hatte, die formelle Seite, die Ordnung des Stoffs und seine Durchdringung mit der Kraft der Gewißheit zum Behufe des subjectiven Erkennens die am nächsten liegende Aufgabe. I. Zuerst bildet sich der Begriff der theologischen Wissenschaft aus: a) die Opfertheorie des Abendmahls; b) Glauben und Wissen; c) der Begriff. II. Nachdem Abälard den Kreis der Untersuchungen umschrieben hatte, welche die Erkenntniß nun beschäftigen sollten, und Hildebert von Tours systematische Zusammenstellungen versucht hatte, so bildete sich die kirchliche Dogmatik: a) Fixirung des kirchlichen Glaubens — der magister sententiarum; b) Aufnahme der aristotelischen Philosophie mit Polemik gegen den Islam; c) Vollendung der kirchlichen Dogmatik durch die Schulen der Thomisten und Scotisten. — III. Durch die Scholastik aber entwickelte sich in der kirchlichen Dogmatik selbst ein Widerspruch gegen die Autorität der Kirche: Entzweiung der kirchlichen Dogmatik mit sich selbst — im Mysticismus Entwickelung der subjectiven Innerlichkeit; im spätern Nominalismus Entwickelung der Objectivität des Verstandes. — Der Zustand totaler Auflösung der Weltansicht der katholischen Kirche concentrirte sich in Deutschland zum Selbstbewußtseyn und führte eine neue Periode der Erkenntniß herbei. In dieser dritten Periode entwickelte sich erstens aus der Auflösung der alten Kirche die Mannichfaltigkeit der protestantischen Kirchen mit positiver Bestimmtheit,

welche zur Begründung eines festen Charakters zunächst mit Strenge und Zähigkeit ergriffen und durchgeführt werden mußte: das Princip der symbolischen Orthodoxie: a) der Katholicismus; b) die symbolischen Bücher des Protestantismus; c) der Supernaturalismus. Zweitens hob sich das Positive durch eine negative Richtung auf, welche theils von der Subjectivität des Gefühls, theils von der Objectivität des Verstandes ausging und mit der Schrift, mit den symbolischen Büchern, mit sich selbst in die größte Entzweiung verfiel: das Princip des subjectiven Glaubens und Unglaubens. — Drittens hat diese Entzweiung des Glaubens mit dem Gefühle und dem Denken den Anfang einer Versöhnung gemacht, welche allerdings das Werk der Philosophie ist — die Idee der speculativen Theologie.

Hier hätten wir nun einmal ein wohlgegliedertes Ganzes, einen schönen symmetrischen Bau, welcher freilich, auch wenn man ganz auf den Standpunkt des Verfassers eingeht, immer einiger Verbesserung bedürftig erscheint. Wie denn z. B. in der zweiten Periode nicht abzusehen ist, was die Opfertheorie des Abendmahls mit dem Begriffe der theologischen Wissenschaft, als Moment der Realisirung desselben, oder wie man dieß näher bestimmen mag, zu thun hat. Freilich redet der Verfasser in jenem Paragraphen weniger hiervon, als von der Theologie des Scotus Erigena, wozu ihm die Theilnahme des Mannes am Abendmahlsstreit eine äußerliche Veranlassung gibt. Aehnliches findet sich auch sonst öfters, daß von dem, was die Ueberschriften ankündigen, kaum obenhin die Rede ist und dieß und jenes, wovon wenigstens nicht einleuchtet, wie es hierher gehöre, besprochen wird. Einen Beleg hierzu gibt unter Andern §. 135: „der Supernaturalismus," wo allerlei, die Geschichte der Theologie Betreffendes zur Sprache kommt, das Wesen des Supernaturalismus aber durchaus nicht beleuchtet wird. Es gehört

dieß mit zu der Flüchtigkeit, welche in dieser Encyklopädie vielfach bemerklich ist und durch die geistreiche Manier und den ansprechenden Styl nur für den oberflächlich Lesenden oder nicht recht Instruirten verdeckt wird; wogegen man bei genauerer Einsicht und Sachkunde bald findet, daß das Product keineswegs auf gründlichen Studien ruht, und daß eben darum seine Bedeutung vornehmlich darin besteht, daß das Ganze der Theologie von einem neuen Standpunkte aus dargestellt und construirt ist. Aus jener Oberflächlichkeit begreift es sich auch, daß der Verfasser so leicht sich beredet, die Versöhnung des Glaubens und Unglaubens sey wenigstens dem Anfange nach in der speculativen, d. h. von der hegel'schen Philosophie ausgehenden Theologie vorhanden. Seine philosophische Befangenheit läßt ihn nun auch den ganzen vorliegenden Proceß vorzugsweise als eine Hinführung zur hegel'schen Methode betrachten, welche ihm die eigene Bewegung des Inhalts ist. Hierdurch verdirbt er sich die ganze Construction, welche vielmehr als ein Hineinzwängen der dogmatischen Entwickelung in jenes Prokrustes-Bette, denn als wahrhaftes Bild des wirklichen Processes sich erweist. Wie wenig vertraut er mit dem Inhalte ist oder wie ihn der befangene Hinblick auf das vorgesteckte Ziel der speculativen Theologie höchst Bedeutendes gar nicht wahrnehmen läßt, das zeigt sich schon darin, daß er alle Dogmenbildung in die ersten sechs Jahrhunderte zusammendrängt und in der zweiten Periode nur von einem synthetischen Erkennen weiß, wenigstens dieß als den eigentlichen ausschließlichen Charakter derselben darstellt, wiewohl er denn doch nicht umhin kann, die Opfertheorie und den Streit über das Abendmahl vorzubringen, was aber freilich, wie nicht zu verwundern, auf eine ungeschickte Weise geschieht; die Thätigkeit der dritten Periode aber im systematischen Erkennen aufgehen läßt und die so wichtige soteriologische Dogmenbildung, den dogmatischen Kern

des Reformationswerks, unbeachtet läßt. Freilich wäre er vielleicht von hier aus nicht so leicht zu seinem Ziele gelangt und seine ganze vorgefaßte Ansicht wäre hierdurch bedeutend modificirt worden. Aber er hätte damit seine eigene richtige Behauptung, daß die Dogmengeschichte ein beständiges Moment des erscheinenden Geistes der Kirche ausmache, vollständiger geltend gemacht; auch hätte sich das, was er über das Epochemachen verschiedener Dogmen in verschiedenen Jahrhunderten sagt, vollständiger bewährt, und er hätte, anstatt einer solchen abstract-formellen Betrachtungsweise, eine volle lebendige Anschauung des großen Entwickelungsprocesses gewonnen.

Mit Recht weist der Verfasser äußerliche Motive der Entwickelung: Klima u. dgl., ab. Aber — ist der Standpunkt in der Sache selbst genommen, wird die immanente Entwickelung des christlichen Dogma erkannt, wenn man jener formellen Betrachtungsweise sich ganz hingibt und zuletzt bei der Philosophie, als dem den Charakter einer ganzen Periode, und zwar ohne Zweifel der angenommenen Vollendungsperiode, und somit zuletzt das Ganze der Entwickelung bestimmenden, ankommt? Freilich ist dem Verfasser die Theologie in der Philosophie begriffen (s. die Vorrede zur Encyklopädie), und wenn man ihm dieß in seinem Sinne zugibt, so scheint er gewonnenes Spiel zu haben. Hierüber zu rechten, ist aber hier nicht der Ort. Hat aber der Verfasser nicht selbst ein äußeres Motiv in seinem Sinne mit hereingezogen, wenn er die erste Periode als die der griechischen Kirche bezeichnet? Erscheint hiermit nicht die Nationalität als ein bedeutender Factor der Dogmenentwickelung? Diese Bezeichnung paßt jedoch in keinem Falle für diese Periode, da der Inhalt derselben auch Solches umfaßt, womit die griechische Kirche nichts zu thun hat: den anthropologischen Dogmenkreis, worüber ja im Occidente, der viel mehr zur römischen als zur griechischen Kirche gerechnet wird und

einen andern Charakter als diese hat, verhandelt wurde. Würde nicht eine richtigere und vollkommenere Construction dadurch gewonnen, daß man diesen im Occidente zur dogmatischen Fassung kommenden Lehrcyclus der römischen Kirche, also der zweiten Periode vindicirte, womit diese einen eigenthümlichen Inhalt gewinnen würde, der ihren Charakter wenigstens mitbestimmte? — Doch darüber wird im Verfolge Gelegenheit zu reden sich ergeben.

Trotz dieser Ausstellungen, welche sich sehr leicht vermehren ließen, halten wir den rosenkranz'schen Versuch doch im Ganzen für sehr verdienstlich und lehrreich und sind dem Verfasser dankbar für so manche geistreiche Andeutungen und für sein ganzes Anstreben gegen herkömmlichen Schlendrian und eingewurzelte Vorurtheile. Am nächsten an die rosenkranz'sche Construction der Dogmengeschichte dürfte sich wohl diejenige anschließen, welche Bruno Bauer in einer Recension des neudecker'schen Buchs (in den berl. wiss. Jahrbb.) andeutet, indem er nur für die patristische Zeit eine eigentliche Dogmengeschichte anerkennt (Periode des analytischen Erkennens), für die mittlere Zeit aber eine Geschichte der scholastischen Theologie (synthetische Erkenntniß) postulirt; für die neuere eine Geschichte 1) der kirchlichen Lehrbegriffe, 2) der Zerstörung derselben durch die Aufklärung, deren Kampf mit dem Supernaturalismus endlich 3) zur speculativen Theologie hinführe. — So fein und treffend aber manche Bemerkungen dieses Recensenten über die gewöhnliche Behandlungsweise und über die höhere wissenschaftliche Darstellung der Dogmengeschichte sind und so wenig wir Ursache haben, ihm dieses und jenes Fehlerhafte und Oberflächliche bei Rosenkranz mit aufzubürden, so sind doch die Grundgebrechen seines Verfahrens nothwendig dieselbigen.

§. 6. Höhere Vollendung der Construction vom speculativen Standpunkte aus. Baur.

Von demselben Grundgedanken ausgehend, daß es sich hier von der Selbstbewegung des Begriffs handle und daß diese in ihren verschiedenen Momenten darzustellen sey, hat der gründlichste historische Forscher aus jener Schule, Dr. v. Baur in Tübingen, in seinem monographischen Werke: „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung" auch für die Dogmengeschichte überhaupt bedeutende methodologische Winke gegeben, in welchen eine von der rosenkranz'schen verschiedene und ohne Zweifel vollkommenere Construction angelegt ist. Er dringt (Vorr. S. V—VII.) auf das Fortschreiten der sogenannten Dogmengeschichte zu einer Geschichte des christlichen Dogma's, wodurch erst die Idee der Einheit sich entwickele, ohne deren Bewußtseyn ihrem Inhalte die wahrhaft wissenschaftliche Form nicht gegeben werden könne. „Die wahre Objectivität der Geschichte werde aber erkannt und aufgefaßt, nur wenn in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwickelung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewußtseyn sich darstelle. Dieser Gesichtspunkt, von welchem aus es insbesondere die Aufgabe der christlichen Dogmengeschichte sey, das christliche Dogma im Ganzen und Einzelnen so zu behandeln, daß alle zeitlichen Veränderungen als die wesentlichen und nothwendigen Momente erscheinen, durch die sich der Begriff hindurchbewegt, um, von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, Wesentliches und Unwesentliches mit dem immer strengeren Gerichte des reinen Gedankens zu scheiden und durch alle Momente hindurch sich selbst in seinem eigenen innersten Wesen zu erfassen, liege seiner Darstellung zu Grunde, in der festen Ueberzeugung, daß nur auf diesem Wege die

Geschichte für den denkenden Geist das seyn könne, was sie ihrer göttlichen Bestimmung zufolge für ihn seyn solle, die Selbstverständigung der Gegenwart aus der Vergangenheit." — Weitere Bestimmungen für die Construction der Dogmengeschichte überhaupt ergeben sich aus der Einleitung S. 8 ff. 12 ff. Der Ausgangspunkt ist die neutestamentliche Lehre, „der einfache, zwar nach allen Seiten hin noch unbestimmte, aber auch alle subjective Einseitigkeit ausschließende Ausdruck des religiösen Bewußtseyns. Die in dieser Einheit enthaltenen Richtungen nach der Verschiedenheit ihrer Momente hervortreten zu lassen und zum Bewußtseyn zu bringen, um das an sich noch Unbestimmte zu seinem bestimmten dogmatischen Begriffe und Ausdrucke zu erheben, mußte die Aufgabe des sich entwickelnden Dogma's seyn. — Da nun der Gang, welchen das christliche Dogma in seiner Entwickelung genommen hat, nicht bloß für etwas Zufälliges und Willkürliches gehalten werden kann, so muß vor Allem die innere Nothwendigkeit, welche den immanenten Begriff des Dogma's getrieben hat, aus sich selbst herauszugehen, um sich durch die verschiedenen Formen seiner Entwickelung hindurch in seinem wahren Wesen zu erfassen, aufgewiesen werden. Es kommt daher darauf an, die verschiedenen Formen, in welchen das Dogma erscheint, nach ihrem innern gegenseitigen Zusammenhange aufzufassen, als Momente einer Bewegung, in welcher die eine Form immer durch die andere bedingt ist und alle zusammen ihre Einheit in der Totalität des Begriffs haben. — Wie der Geist in seiner ganzen zeitlichen Bewegung von der Objectivität zur Subjectivität und von dieser zu jener sich fortbewegt, um durch die verschiedenen Momente, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt, sich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyns zur wahren geistigen Freiheit zu erheben, so theilt sich die Geschichte des christlichen Dogma's in verschiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment

der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende ist oder beide in der höhern Einheit des Begriffs sich zusammenschließen und gegenseitig durchdringen. Hat sich der in der Menschheit offenbarende göttliche Geist zu einer neuen Form seiner geschichtlichen Existenz erhoben, so muß vor Allem der eigenthümliche Inhalt, welchen der Begriff der Religion in dieser neuen Form in sich schließt, dem Bewußtseyn des Menschen in gegenständlicher Weise gegenübertreten. Es ist die Unmittelbarkeit des objectiven geschichtlichen Gegebenseyns, wodurch das ganze religiöse Bewußtseyn des Menschen bestimmt wird, und die ganze Richtung des Geistes geht dahin, sich in die Objectivität des Dogma's immer tiefer dadurch hineinzubilden, daß es als geschichtliche Thatsache in dem geschichtlichen Zusammenhange seiner Ursachen und Wirkungen entwickelt und in letzter Beziehung auf einen Punkt zurückgeführt wird, von welchem aus es als eine in dem absoluten Wesen Gottes gegründete und aus demselben mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehende, objectiv geschichtliche Thatsache begriffen werden kann." Dieß ist der Inhalt der ersten Periode, welche bis zur Reformation reicht und (wenigstens in der Versöhnungslehre) selbst wieder beim Anfange der Scholastik sich theilt, in welcher die bis dahin verbreitete Theorie sich vollendet, aber auch der Widerspruch ihr sogleich zur Seite tritt. Die zweite Periode, welche bis zur kant'schen Philosophie geht, ist die Periode der allmählich überwiegenden Subjectivität und theilt sich gleichfalls in zwei Abschnitte. Im ersten, von der Reformation bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, stehen sich die Momente der Objectivität und Subjectivität in gleicher Bedeutung gegenüber. Von da an aber beginnt die Zeit der immer einseitiger hervortretenden Subjectivität. Die bis in die neueste Zeit reichende dritte Periode ist die Periode der zur Objectivität sich zurückwendenden Subjectivität. „Je mehr die Subjectivität in ihrer ganzen

Einseitigkeit sich geltend machte, desto mehr trieb sie dadurch den subjectiven Geist zur Anerkennung der Nothwendigkeit, sich seiner subjectiven Willkür zu entledigen und das Allgemeine und Objective, das der Subjectivität allein ihren festen Haltpunkt gibt, sich zum Bewußtseyn zu bringen. Epochen des Fortschrittes in diesem Stadium sind: das sittliche Bewußtseyn der kant'schen Philosophie, das christliche Bewußtseyn der schleiermacher'schen Glaubenslehre und das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, zu welchem die hegel'sche Religionsphilosophie sich fortbewegte. Dieser neueste Standpunkt ist die durch die Subjectivität vermittelte ideelle Objectivität des absoluten Geistes, zu dessen Wesen es eben so gehört, sich in der Aeußerlichkeit der geschichtlichen Existenz zu objectiviren und in die Endlichkeit des subjectiven Bewußtseyns einzugehen, als aus seiner Objectivirung und Verendlichung zu sich selbst, seiner Unendlichkeit und absoluten Wahrheit, zurückzukehren. Von diesem Standpunkte aus allein erscheinen die verschiedenen Formen des Dogma in seiner geschichtlichen Entwickelung als die wesentlichen, sich durch sich selbst bedingenden Momente, in welche der Begriff in seiner immanenten Bewegung auseinandergeht, um sich durch dieselben mit sich selbst zu vermitteln und die absolute Wahrheit seines objectiven Inhalts in der Form des subjectiven Bewußtseyns zur absoluten Gewißheit zu erheben. Darum haben auch alle jene Formen ihre relative Wahrheit. Die absolute aber kommt nur derjenigen zu, welcher alle vorangehenden sich von selbst als die Momente unterordnen, welche sie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, während sie selbst nicht bloßes Moment ist, sondern in ihr der freie, aller endlichen Bestimmungen enthobene Begriff sich mit sich selbst zusammenschließt."

Diese kunstvolle Construction ist wohl das Vollkommenste, was vom Standpunkte der hegel'schen Religionsphilosophie aus geleistet werden kann. Aber wer diesen

Standpunkt selbst für einen unwahren, dem Sinne und Geiste des Christenthums nicht entsprechenden erkennt, wer es also z. B. nicht zu der Einsicht bringen kann, die das Resultat dieser Monographie ist, daß die absolute Wahrheit der Versöhnungslehre die Vermittelung des Absoluten mit sich selbst im subjectiven Bewußtseyn sey, das subjective Bewußtwerden der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche aus der Unmittelbarkeit heraus-, durch Entzweiung hindurchgehen müsse und so zu jenem Bewußtseyn komme, für dessen geschichtliches Hervortreten der historische Christus und die Aufhebung seiner sinnlichen Individualität, sein Sterben, allerdings von hoher eigenthümlicher Bedeutung sey; wer nicht mit dem die Consequenz des Systems klar aussprechenden Reiff (in seiner Recension des baur'schen Werks in den hallischen Jahrbb.) den ganzen Inhalt der Versöhnungslehre in einen Proceß des religiösen Selbstbewußtseyns, der seine Vollendung im Staate finde a), zu verwandeln vermag, wer gegen eine solche idealistische Betrachtungsweise den Glauben an den absolut-persönlichen Gott, von welchem der Mensch durch die Sünde sich selbst getrennt hat und mit welchem er nur durch den absoluten, die Sünde der Welt tragenden persönlichen Gottmenschen, Jesus Christus, wieder in Gemeinschaft kommen kann, nicht hinzugeben vermag — ein solcher wird auch die ganze kunstvolle Construction, welche hier vorliegt, nicht als die wahre Construction der christlichen Dogmengeschichte erkennen. Aber auch abgesehen von diesem principiellen Gegensatze, nur die formelle Seite

---

a) Ref. würde sich nur freuen, wenn der von ihm persönlich hochgeachtete Verfasser die Unwahrheit der reiff'schen Consequenz ins Licht setzte und ihn selbst (den Ref.) eines Mißverständnisses überführte. Inzwischen aber hielt er es für recht und pflichtmäßig, offen und ohne Rückhalt den Gegensatz auszusprechen, der allerdings ein radicaler ist.

angesehen, erheben sich nicht unwichtige Bedenken. Wen sollte nicht die so große Ungleichmäßigkeit der Perioden befremden? Für die Herausarbeitung der objectiven Seite, eines Moments von bloß relativer Wahrheit, bedurfte der Geist beinahe volle funfzehn Jahrhunderte. Auch in den nächsten fast drittehalb Jahrhunderten macht nur allmählich auch die subjective Seite sich geltend. Hierauf aber, in ihrer Einseitigkeit rasch sich entwickelnd, negirt sie in einigen Decennien die ganze Objectivität und kommt damit zum Abschluß ihrer Periode. Sofort aber tritt nun eine neue, schnell ihre Momente durchlaufende Periode ein, welche nach wenigen Decennien, wenn auch nicht zur Vollendung im Einzelnen, doch zur Gewinnung des vollkommenen Standpunkts gelangt, welcher als Ziel der ganzen bisherigen Arbeit des Geistes zu betrachten ist. Ist nun gleich die Zeit nicht das Maß des Geistes, so daß die großen geistigen Entwickelungen in ungefähr gleichen Zeitabschnitten sich verlaufen müßten, so entwickelt sich der Geist doch in der Zeit, und es ist schon a priori wahrscheinlicher, daß auch hierin eine gewisse Proportion stattfinde und daß Entwickelungsstufen von gleicher Bedeutung auch gleichermaßen Jahrhunderte ausfüllen, als daß die eine Stufe eine lange Reihe von Jahrhunderten, eine andere nur ein paar Jahrhunderte, eine dritte nur Jahrzehende erfordere. Das letztere müßte ja von vorne herein den Verdacht erregen, daß dort eine gründliche Arbeit, hier ein oberflächliches Spiel des Geistes stattfinde. Sollte nicht vielmehr das, was als eine dritte und zwar als die in sich bedeutendste Periode dargestellt wird, nur ein Moment oder eine Reihe von Momenten einer zu Ende gehenden Entwickelungsperiode seyn, welche bloß durch parteiische Ueberschätzung zu einem solchen selbständigen Werthe hinaufgeschraubt wird? Man wird um so gewisser, so zu urtheilen, wenn man sieht, wie der Schlußpunkt, der vollkommene Standpunkt, eigentlich

nichts Anderes ist, als eine energische Concentration oder Zusammenschließung der die christliche Objectivität negirenden subjectiven Richtungen, mit dem Resultate: die denkende Menschheit ist die wirkliche Gottheit, die zu sich gekommene absolute Idee; Alles, was sonst als Darstellung des Verhältnisses und der Gemeinschaft zwischen den menschlichen Subjecten und dem absoluten persönlichen Gott, der, in Christo den Menschen offenbar geworden, im heiligen Geiste in den diese Offenbarung aufnehmenden Wohnung macht, angesehen wurde, ist ein Proceß innerhalb des menschlichen Selbstbewußtseyns, welches auf unvollkommenen Stufen seiner Entwickelung dasjenige objectivirt und als ein auch jenseits seiner an und für sich Seyendes imaginirt, was es, zur vollen Einsicht gekommen, als Element des selbstbewußten religiösen Lebens erkennt, welches aus dem unbestimmten An sich, der abstracten Gottheit, zuerst zur Besonderung, in für göttlich geachteten Substanzen und Subjecten kommt, denen der Mensch gegenübersteht und mit denen er entzweit ist, sodann zum Anfange eines Bewußtseyns der Einheit, zunächst in einem Individuum, dann aber durch Aufhebung der individuellen endlichen Existenz desselben in einer Gesammtheit (Kirche), welche jedoch selbst noch eine beschränkte ist und daher das Bewußtseyn der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihr noch unvollkommen realisirt, bis die aller objectiven Autorität entbundene, ganz freie Subjectivität jene Einheit als vollkommene Identität weiß und in dem Staate, der alle Jenseitigkeit in Diesseitigkeit aufhebenden menschlichen Gemeinschaft vollkommen realisirt. — Von diesem Standpunkte aus, dem Andacht, Gebet und alles eigentlich Religiöse, aller Verkehr des menschlichen Geistes und Gemüths mit Gott, als dem an und für sich seyenden, persönlichen, in einer untergeordneten, aufzuhebenden Vorstellungsweise beruht, kann freilich der durch und durch r e l i g i ö s e Inhalt des christlichen

Glaubens nicht eine solche Bedeutung haben, daß er selbst, wie er sich in seinen Hauptcyklen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit allmählich entfaltet, den Eintheilungsgrund für die Perioden der Dogmengeschichte abgeben könnte. Wie dieß geschehen könne und mit einem solchen materialen Eintheilungsprincip auch das formale, welches vom hegel'schen wie von andern Standpunkten aus einseitig geltend gemacht wird, zu seinem Rechte komme, das wird sich uns im weiteren Verfolge dieser Darstellung ergeben, wo denn auch manches hier bloß Angedeutete näher erörtert werden mag.

§. 7. Speculativ-rationalistischer Standpunkt. Schnitzer.

Zuvörderst aber fassen wir noch die beachtenswerthen methodologischen Winke ins Auge, welche, von dem Standpunkte eines speculativen Rationalismus ausgehend, Schnitzer in der schon erwähnten Recension gegeben hat. Dieser bezeichnet als an die Dogmengeschichte zu stellende Forderung: lichtvolle Behandlung des Ganzen und von einem wissenschaftlichen Principe geleitete Anordnung. Dieses liege schon im Begriffe der Dogmengeschichte und seine Anerkennung sey Bedingung ihres wissenschaftlichen Charakters. Den Begriff der Wissenschaft aber habe man, wenn man sie als geschichtliche Entwickelung fasse, als eine Entwickelung der Glaubenslehre aus sich selbst, bedingt durch die allgemeine Zeitbildung. Die Dogmengeschichte erfordere demnach einen kunstvollen Vortrag, für welchen weder die Darstellung der Handbücher, noch der Compendien genüge. Ihrem Principe nach könne auch die Geschichte der Dogmatik nicht von ihr getrennt werden, da was in seiner zeitlichen Entwickelung einzeln verfolgt worden, auch auf gewissen Höhepunkten in seinem Zusammenhange überschaut werden müsse. Ihr Ende

sey stets die Gegenwart, da sie nirgends willkürlich einen Stillstand machen könne; ihr Anfang die Thatsache der Stiftung des Christenthums (S. oben S. 781.). — Sie betrachte alle dogmatischen Lehren, die mit dem christlichen Hauptlehrsatze irgendwie zusammenhängen, unter jeglicher Art von Ausdruck als gleichberechtigt; denn sie gehe nicht vom Begriffe der Ketzerei aus. Die Bedeutung eines Satzes aber werde in ihr geschätzt nach seinem wissenschaftlichen Interesse für seine Zeit und ihr System, oder auch für die gegenwärtige Entwickelung der Dogmatik. So ergebe sich aus dem Begriffe der Umfang und Inhalt dieser Disciplin. Was aber die Methode betreffe, so fordere der Begriff der geschichtlichen Darstellung eine genetische Darstellung. Dabei komme es hauptsächlich auf zweckmäßige Vertheilung des Stoffes und richtige Wahl der Perioden an. — Die Sachordnung in den einzelnen Materien (Dogmen) folge in einer Geschichtserzählung der Chronologie. Die Perioden aber werden durch die allgemeine Richtung der Dogmenbildung und durch deren Epochen bestimmt. Die genetische Methode erlaube keine Trennung des Allgemeinen und Besonderen, da das Besondere in den Individualitäten in das Allgemeine, die Zeitrichtung, hinüberspiele und das Allgemeine überall in die einzelne und successive Dogmenbildung eingreife. Wohl aber verlange sie die Abtheilung nach entscheidenden Epochen, innerhalb welcher sie die allgemeinen Ursachen und Bedingungen, die individuellen Einflüsse, die dogmatische Richtung, die Dogmenbildung im Einzelnen und die Gestaltung der Dogmatik im Ganzen nacheinander schildern werde. Je mehr aber hier die verschiedenen Factoren des geschichtlichen Resultats mit einander verflochten und verwoben seyen, desto mehr bedürfe die Dogmengeschichte eines kunstmäßigen Vortrags, welcher ihr bis jetzt nicht zu Theil geworden sey. - Da die

Entwickelung ein in sich nothwendiger Fortschritt sey, wodurch der Geist sich der unmittelbar gegebenen Wahrheit als seiner eigenen und selbsterzeugten bemächtige, so müssen die größeren Perioden, in denen man charakteristische Formen unterscheiden könne, eine Stufenfolge aufwärts bilden. So in der rosenkranz'schen Eintheilung, welche nur zu einseitig auf der formellen Thätigkeit beruhe. Näher an die Sache trete die baur'sche, welche sich an das allgemeine Verhältniß des Bewußtseyns zu seinem Gegenstande anschließe. Oder, wenn „subjectiv, objectiv u. s. w." zu abstracte Ausdrücke seyen, zumal der Unterschied dieses Verhältnisses in jeder Periode wieder besonders hervortrete (Origenes und Augustin; Scholastik und Mystik; Katholicismus und Protestantismus; Kirchenglaube und Rationalismus), so könne auf die beiden Factoren des Dogma: Glauben und Wissen, zurückgegangen und die verschiedene Stellung der Theologie zur Philosophie als das Charakteristische betrachtet werden. I. Vorherrschen der unmittelbaren Einheit beider in der Gnosis und in der Orthodoxie der acht ersten Jahrhunderte (θεία φιλοσοφία). II. Die Philosophie der Theologie untergeordnet. III. Der Gegensatz zum Bewußtseyn kommend — Trennung (von der Reformation bis auf die rationalistische Theologie). IV. Allmähliche Wiedervereinigung in der speculativen Theologie. — Auch hier liege die Dreitheiligkeit zu Grunde. Der Gegensatz beginne schon in der zweiten Periode (Nominalismus und Realismus; Philosophie und Theologie); nur gelange er nicht zur vollen Anerkennung. Und es ergeben sich drei Stufen: der Unmittelbarkeit, der Verständigkeit, der Vernünftigkeit.

So Schnitzer. Wir würden ihm im Ganzen unsere Zustimmung vielleicht nicht versagen können, wenn es sich von einer Geschichte der Theologie handelte, wie-

wohl wir auch dann noch hinsichtlich der letzten Abtheilung wissen möchten, in welchem Sinne er von der speculativen Theologie redet: ob nicht in einem solchen, daß sie nur die höhere Stufe des Rationalismus und auf Verschlingung der Theologie gerichtet wäre. Nun aber ist die Aufgabe nicht eine Geschichte der Theologie, sondern des Dogma; und das Richtige wird doch wohl seyn, daß aus dem Wesen und Inhalte des Dogma selbst seine Entwickelungsstadien sich ergeben.

Die von der hegel'schen Schule ausgegangenen methodologischen Bestrebungen, welche die Dogmengeschichte insbesondere betreffen, leiden sonach, bei vielem positiv-Lehrreichen, was sie darbieten, abgesehen von Daub, an einem gemeinsamen Grundfehler, der in ihrer Grundrichtung wurzelt: daß sie nicht vom wahrhaft und rein theologischen Standpunkte ausgehen, sondern von der die Theologie mit ihrem eigenthümlichen Inhalte aufhebenden Voraussetzung, daß die philosophische Speculation, wie sie in Hegel wesentlich zur Vollendung gekommen, das Ziel und die Wahrheit aller Theologie wie aller Philosophie sey. Dieß ist aber bekanntlich eine sehr bestrittene Voraussetzung, und Solche, die jener Schule nicht angehören, sowohl Theologen als Philosophen, sey es, daß sie jene Richtung als eine überwundene Stufe ihrer geistigen Entwickelung hinter sich haben, oder daß sie sich mit derselben nie haben befreunden können, erkennen in ihr nur die letzte Consequenz und Vollendung der negativen rationalistischen Richtung und einen eben so widerchristlichen wie in sich unwahren und unvernünftigen Pantheismus, von welcher Ueberzeugung sie sich natürlich dadurch nicht abbringen lassen, daß jene Schule selbst mit ihrem Meister den Begriff des Pantheismus auf eine solche Weise beschränkt, daß das eigene System nicht darin befaßt oder darunter subsumirt werden kann.

§. 8. Methodologische Bestrebungen vom schleiermacher'schen Standpunkte aus.
1) Hagenbach.

Es bleibt nun noch eine zu großer Verbreitung gekommene Schule zurück, welche, von ihrem Ursprunge her mehr theologisch, für die eigentliche Theologie auch von höherer positiver Bedeutung ist, als die hegel'sche — wir meinen die schleiermacher'sche, d. h. die Gesammtheit derjenigen Richtungen, welche, in mancherlei Modificationen sich darstellend und mancherlei sonstige Einwirkungen: de wette'sche, hegel'sche u. s. w. als Coefficienten ihrer Bildung verrathend, doch ihren Hauptanstoß von jenem großen Theologen erhalten haben und seine theologische Sinnesart und Betrachtungsweise vornehmlich repräsentiren. Aus dieser Schule gehören hierher zunächst: Hagenbach, der Recensent der Dogmengeschichte von Lentz im rheinwald'schen Repertorium 1836. Dec., und Kliefoth, welche wir demnach in Ansehung ihrer methodologischen Leistungen oder Andeutungen näher ins Auge fassen a).

Schon 1828 trat Prof. Hagenbach in Basel mit einem die Methode der Dogmengeschichte betreffenden Vorschlage hervor in einem kurzen, dieser Zeitschrift (I. 4. S.

a) Von den Verfassern monographischer Werke, aus welchen auch für die Methode des Ganzen zu lernen ist, möchten wir insbesondere Dr. Dorner hierher rechnen, dessen Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi neben dem baur'schen Werke über die Versöhnungslehre das Bedeutendste in dieser Litteratur ist und dem baur'schen zwar hinsichtlich der Meisterschaft der Composition nachsteht, aber durch eine reinere und freiere historische Anschauung sich vor demselben auszeichnet. In Dorner aber ist die Grundlage schleiermacherisch; seine Theologie ist eine speculativ fortgebildete schleiermacher'sche Denkweise. Seine speculative Bildung aber stammt aus der hegel'schen Schule, über welche ihm in der Theologie die schleiermacher'sche Richtung, als die von der Religion als ihrem Principe ausgehende und darum die Anfänge höherer positiver Bildungen in sich tragend, hinausgeht.

783—788.) einverleibten Aufsatze: Ueber zweckmäßige Eintheilung der Perioden in der Dogmengeschichte. Hier dringt er mit Recht darauf, daß der Dogmengeschichte als besonderer historischen Disciplin auch ein eigenes Princip gegeben werde, daß man bei ihr solche Entwickelungsknoten aufsuche, welche in dem Gange der Lehre (unabhängig vom Gange des kirchlichen Gesammtlebens) von wesentlicher Bedeutung seyen. „Zwar ziehen namhafte kirchengeschichtliche Krisen gewöhnlich auch Aenderungen im Lehrbegriffe nach sich und umgekehrt, aber diese kommen nicht gerade gleichzeitig auf allen Gebieten zur Erscheinung. Die Früchte einer geschichtlichen Begebenheit folgen oft erst nach halben und ganzen Jahrhunderten, und umgekehrt könne eine gewisse Richtung schon früher beginnen, ehe sie durch eine äußere Katastrophe zur herrschenden gemacht werde. So habe mit Constantins Uebertritt allerdings auch die Behandlung der Lehre angefangen, eine andere zu werden, und namentlich sey durch die nicäische Synode eine consequente Durchbildung des kirchlichen Lehrbegriffs eingeleitet worden, woran früher noch nicht gedacht werden konnte. Aber die theologische Richtung als solche sey schon früher eine andere geworden, und schon mit Anfang der sabellianischen Streitigkeiten gebe sich das Streben nach Kirchenorthodoxie kund. Nur die Reformation mache gleichzeitig für die Kirchen-, wie für die Dogmengeschichte Epoche. Vor dieser aber habe sich der dogmatische Geist wesentlich in drei Formen ausgeprägt, von welchen jede in einem Zeitraume die überwiegende sey und daher den Maßstab zur Eintheilung an die Hand gebe: die apologetische, die polemische und die systematische." — Demnach theilt Hagenbach diesen Zeitraum in drei Perioden. 1) Apologetisches Zeitalter. Von der apostolischen Zeit bis auf den Tod des Origenes (oder Anfang der sabellianischen Streitigkeiten). „Das Christenthum hatte seine innere

Wahrheit gegen Juden und Heiden zu vertheidigen: gegen jene die Lehre, daß Jesus der Christ, gegen diese die Lehre, daß er der Logos sey. Das Ganze und Wesentliche der christlichen Lehre mußte demnach in den zur Zeit gültigen allgemeinen Denkformen der Philosophie den Gegnern nahe gebracht werden. Diese apologetische Richtung (nach außen) ist die leitende. Die polemische Richtung (nach innen) im Kampfe gegen das judaisirende und ethnisirende Princip betraf solche Richtungen, welche auf die nämlichen widerchristlichen Resultate führten, welche die Apologeten bekämpften. Die Polemik deckte der Apologetik den Hinterhalt, stand in ihrem Dienste. — Die systematische Richtung aber ist noch eine Privatsache eines großen Mannes (Origenes περὶ ἀρχῶν), der bald darauf kommen mußte, die einzelnen Bruchstücke seines Denkens in ein Ganzes zu bringen. — II. Mit dem sabellianischen Streite beginnt das polemische Zeitalter: Vorwalten nicht mehr des reinen christlich-religiösen Interesse, die historische Thatsache des Christenthums zu vertheidigen, sondern einerseits des speculativen, wozu Origenes, andererseits des stationär-kirchlichen, wozu Tertullian den Anstoß gegeben. Man streitet nicht mehr darüber, daß, sondern, wie der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen; man bestimmt das Verhältniß des Sohnes zum Vater, der göttlichen Natur zur menschlichen, des göttlichen Willens zum menschlichen in Christo u. s. w., und sucht hierüber Einheit in Form und Ausdruck. Einzig der pelagianische Streit im Abendlande berührt eine wesentliche religiöse Frage; aber die Art, wie Augustin mit aristotelisch-dialektischen Waffen und mit kirchlicher Autorität kämpft, zieht auch diesen Streit in den die ganze Periode bezeichnenden Strudel der Gährung hinein. Die Apologetik ist zum Theile Nachhall der früheren, zum Theile vorübergehendes Wetterleuchten an dem durch Julian's Abfall verdüsterten

Horizonte. Systematisches Streben Privatsache (Augustin de civitate Dei und de doctrina christiana), bis Johannes von Damascus den Grundstein aller Dogmatiken legt. — III. Hiermit beginnt das systematische Zeitalter, das durch die Scholastik hindurch bis zur Reformation sich erstreckte. — Das Wichtigste der Apologetik ist jetzt gegen die Mahomedaner und Juden gerichtet. Die eigentliche Zeit der Polemik ist vorüber; die einzelnen Irrungen dienen nur dazu, das einmal gegebene System in seinen einzelnen Theilen zu befestigen und auszurunden."

Was aber den Zeitraum von der Reformation an betrifft, so deutet Hagenbach in seiner Encyklopädie S. 232. an, daß er denselben noch in zwei Perioden einzutheilen geneigt sey: in das symbolische Zeitalter — bis zur Abschaffung der Consensformel in der Schweiz (Anfang des 18. Jahrhunderts) und in das philosophisch-kritische, von da an bis auf unsere Zeit.

Uebrigens erklärt er sich im Allgemeinen dahin, daß es ihm nicht sowohl um diese von ihm vorgeschlagene Eintheilung, als vielmehr um die Anerkennung des Princips zu thun sey: daß die Eintheilung der Dogmengeschichte nach dem jedesmal vorherrschenden dogmatischen Geiste, nicht nach kirchengeschichtlichen Epochen, zu treffen sey.

In seiner Encyklopädie (S. 229 ff.) erklärt sich der Verfasser auch im Gegensatze einestheils gegen Klee und Baur, anderntheils gegen Augusti und Baumgarten-Crusius für die münscher'sche Eintheilung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte mit periodenweiser Verbindung. „Jene faßt die Entwickelung des christlich-dogmatischen Geistes und seiner Formen überhaupt ins Auge, diese die nähere Entwickelung jedes einzelnen Dogma. Ihre periodenweise Verbindung beruht darin, daß die Gestaltung des einzelnen Dogma von der Beschaffenheit des dogmatischen Geistes eines Zeitalters abhängt, dieser selbst aber wieder durch das Eingehen in das Einzelne klarer hervortritt. Die

dogmatische Richtung oder leitende Idee eines Zeitalters ist dadurch bedingt, wie das Christenthum überhaupt von dem jedesmaligen Zeitgeiste aufgenommen und in demselben reflectirt wird, nicht, wie einzelne Punkte von einzelnen Lehrern gefaßt werden. Aus ihr läßt sich die Gestaltung des Einzelnen zwar meist erklären, oft errathen, aber nie von vorne herein construiren. Das Eingehen in den Verlauf des einzelnen Dogma, bei dessen Gestaltung oft auch das Zufällige mitgewaltet hat, kann daher so wenig erlassen werden, als hierdurch allein die Aufgabe gelöst wäre. Das Allgemeine und das Besondere muß aber auch in lebendige Beziehung auf einander gefaßt werden. Die Anordnung des Einzelnen wird daher besser von der vorherrschenden Richtung des Zeitalters abhängig gemacht, als von unserer gewöhnlichen systematischen Ordnung. So ist bis auf Origenes das Dogma vom Logos das Grunddogma; im Zeitalter Augustin's sind Sünde und Gnade die Angeln des Systemes u. s. w. — Eben daher wechselt man am besten periodenweise mit der Darstellung des Allgemeinen und Besondern, denn deutlicher wird sich so das Eine im Andern abspiegeln."

Er selbst hat nunmehr angefangen, in einem **Lehrbuche der Dogmengeschichte** (erster Theil, bis auf Johannes Damascenus. Leipz. 1840.) seine methodologischen Grundsätze in Ausführung zu bringen a). Hier bekennt er selbst in der Vorrede p. VI. seq., „daß ihn der Gedanke **Meier's** sehr angesprochen, die allgemeine und besondere

a) Aus diesem Gesichtspunkte will die hier eingeflochtene charakterisirende Anzeige dieses Werkes, womit dem Wunsche des Verfassers und der Redaction dieser Zeitschrift entsprochen wird, angesehen seyn: als Würdigung desselben in methodologischer Beziehung, soferne darin die vom Verfasser sonst besonders dargelegten methodologischen Grundsätze ausgeführt sind, in welcher Beziehung sich dasselbe zugleich als eine weitere Ausführung der in den **dogmenhistorischen Tabellen**, welche der Verfasser 1828 herausgab, angedeuteten Idee gibt.

Dogmengeschichte mit einander in der Weise zu verbinden, daß die specielle Geschichte eines Dogma's erst dann eintritt, wo dasselbe in das Ganze eine Bewegung bringt, so daß die bisher dem Leser verhüllte frühere Entwickelungsgeschichte eines solchen Lehrstückes erst in spätern Perioden des eigentlichen Wachsthums nachgeholt wird. Unstreitig sey dieß der künstlerischen Behandlung vortheilhaft. Das Steife und Schwerfällige werde vermieden, die Uebersichtlichkeit des Ganzen erleichtert; und nur die Betrachtung, daß für den planmäßig fortschreitenden, auch gründlich auf Einzelnheiten eingehenden methodologischen Unterricht, wie ihn vor Allem die Anfänger in der Wissenschaft bedürfen, doch die strenge synchronistische Behandlung geeigneter seyn möchte, habe ihn die Reue überwinden lassen, nicht ein Aehnliches von seinem Standpunkte aus versucht zu haben." Er wünscht, daß man von dieser Dogmengeschichte auch nur mit einigem Rechte sagen könne, daß sie ein echtes Studentenbuch sey, und bescheidet sich, als untergeordneter Arbeiter auf der ihm angewiesenen Stufe Handreichung zu thun, während es Andern vergönnt seyn möge, durch größeren Reichthum des Wissens, durch schärfere Kritik und durch tiefere Blicke in das Wesen und den Zusammenhang der göttlichen Dinge die Weisen und Gelehrten zu belehren und aus frei eigenen Mitteln einen Königsbau aufzuführen, der ganze Geschlechter überrage.

Wie der wahrhaft bescheidene Verfasser seinem Werke nur neben anderen einige Anerkennung wünscht, die ihm auch nicht fehlen kann, so will er auch als ein zwar selbständiger, aber das Meiste der Forschung Anderer verdankender Arbeiter angesehen seyn und Vorhandenem zur Ergänzung dienen; daher er, wesentliche Hauptstellen abgerechnet, vieles bei Münscher von Cölln Abgedruckte nicht wieder abdrucken läßt, auf jenen verweisend, dagegen aber Manches aufgenommen hat, was sich dort nicht findet. Er hat aber für gut gefunden, die Belegstellen aus den Quellen

nicht immer in extenso und im Grundterte mitzutheilen, sondern zum Theile nur ihrem summarischen Inhalte nach, oder in mitunter freierer Uebersetzung und der nächsten Bestimmung des Buches gemäß, so viel als möglich auf die besten Monographien oder auf Chrestomathien zu verweisen, in welche sich hineinzuarbeiten dem Studenten vor der Hand das Zuträglichste sey, wie er sich auch solche Schriften am leichtesten verschaffen könne.

Wie Referent in dieser Hinsicht dem Verfasser nur Beifall geben kann, so stimmt er ihm auch im Wesentlichen gerne bei in Bezug auf das, was er über den theologischen Standpunkt sagt, so weit nämlich derselbe in einem historischen Werke in Betracht kommt. „Er sucht die rechte Mitte zwischen einem wiederaufkommenden Repristinationsstreben und den willkürlichen Bestrebungen, eine moderne Speculation in die Lehrsätze der Alten hineinzudeuten und in dem idealistisch-speculativen Pleroma ihre heraufbeschworenen Geister verschwimmen zu lassen."

Ehe nun Referent seine etwaigen Einwendungen gegen die Construction des Verfassers vorträgt, legt er zur Begründung eines gerechten Urtheils den Umriß der Ausführung in den von demselben bis jetzt dargestellten zwei ersten Perioden vor. Vor Allem aber wird es gut seyn, noch einen prüfenden Blick auf die Einleitung zu werfen. Diese bestimmt zunächst den Begriff der Dogmengeschichte §. 1. und ihr Verhältniß zu verwandten Disciplinen §. 2—7; sodann bespricht sie ihre Hülfswissenschaften §. 8, ihren Nutzen und Segen §. 9; ihre, diesen bedingende Behandlung §. 10.; ihre Anordnung §. 11. und Periodeneintheilung §. 12.; ihre Quellen §. 13—15. und Bearbeitungen §. 16. Hier möchte es vorerst gerathen seyn, die Paragraphen auf wenigere zu reduciren, schon darum, weil das Ganze dadurch übersichtlicher würde, was unstreitig denjenigen, welche der Verfasser vornehmlich im Auge hat, nur zu Gute kommen würde. Sollte nicht das

Verhältniß der Dogmengeschichte zu den verwandten Disciplinen in einen Paragraphen zusammengedrängt werden können? Hat doch der Verfasser selbst theilweise zwei und drei Disciplinen so zusammengefaßt. — Die Länge des das Ganze umfassenden Paragraphen konnte nicht dagegen entscheiden, da Paragraphen von ähnlichem Umfange auch sonst im Buche vorkommen. Am Schlusse dieses Paragraphen konnte dann auch bemerkt werden, daß diese Disciplinen, unter denen die §. 8. nachträglich erwähnte Archäologie gleich mit aufzuführen war, nebst den Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte, auch Hülfswissenschaften für die Dogmengeschichte seyen, so wie hinwiederum diese für sie. Dieß wäre das kurze Ergebniß der ganzen Erörterung. Hiermit würde also §. 8. wegfallen. Ob nicht §. 9. ohnehin zu streichen ist? Je nach Umständen mag freilich ein Lehrer hiervon ausdrücklich zu reden für gut halten. Aber man sollte denken, die gehörige Auseinandersetzung des Begriffes der Wissenschaft und ihres Verhältnisses zu den verwandten Disciplinen müsse auch ihren Nutzen, so weit von einem solchen die Rede seyn darf, hinlänglich zum Bewußtseyn bringen, so daß derselbe keiner solchen besondern Besprechung bedürfe. — So würden wir denn auch, was von der Behandlung der Dogmengeschichte zu sagen ist, nicht an den Nutzen derselben anknüpfen, wie §. 10. geschieht, sondern vielmehr nachzuweisen suchen, wie dieß aus ihrem Begriffe hervorgehe, wie diese sich darin realisire (vergl. §. 1. Anm. 1. gegen das Ende). Dazu würde aber freilich erfordert, daß auf den Begriff der Dogmengeschichte und des Dogma genauer eingegangen würde, als §. 1. geschieht. Hier wird uns eine Definition geboten, welche durch Präcision nicht eben sich auszeichnet. Statt kurz und bestimmt zu sagen: die Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Darstellung der allmählichen Entwickelung des christlichen Glaubens zu einem unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen sich

verschieden gestaltenden Lehrbegriffe, oder noch besser: — „die wissenschaftliche Darstellung des unter diesem Einflusse sich allmählich zu einem bestimmten Lehrbegriffe entwickelnden Glaubens," wird uns ein dreifaches als Inhalt der wissenschaftlichen Darstellung vorgeführt: „die allmähliche Entwickelung des christlichen Glaubens zu einem bestimmten Lehrbegriffe (Dogma), die verschiedenen Gestalten, welche dieser Lehrbegriff im Laufe der Zeiten angenommen, und die Veränderungen, die er unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen erlitten hat." Der Verfasser glaubte, wie es scheint, diese Momente so auseinander halten zu müssen, weil die echte Wissenschaft auf Ausbildung und Verbildung gleichermaßen zu achten, neben der gesunden Entwickelung auch Krankhaftes, und umgekehrt, anzuerkennen habe. Aber, was er gewahrt wissen will, das kann auch bei jener Zusammenfassung gesichert werden. Wird nur von vorne herein das fest ins Auge gefaßt, daß die Entwickelung des Christenthums in der mit Sünde und Irrthum behafteten Menschheit allmählich erfolgt, und zwar unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen, welche nicht reine Producte der Idee des Christenthums, sondern durch jene menschliche Unvollkommenheit getrübt sind, so versteht es sich von selbst, daß diese Entwickelung selbst eine getrübte ist, daß also der Entwickelungsproceß des christlichen Glaubens den Kampf mit Irrthum und Sünde in sich schließt und eben damit eine allmähliche, sonach in jedem gegebenen Zeitpunkte mangelhafte Ueberwindung derselben ist. In dem wohlverstandenen Begriffe der Entwickelung sind alle Gestaltungen des Lehrbegriffes und alle Veränderungen, die er erleiden mag, mit eingeschlossen, und zwar so, daß unrichtige abstracte Vorstellungen von Veränderung, durch jenen höheren Begriff ausgeschlossen werden.

Der Verfasser hätte wohl besser gethan, wenn er, anstatt Anderes in einer Mehrzahl von Paragraphen sich so ausbreiten zu lassen (auch die Quellen hätten füglich in

einem abgehandelt werden können), auf den Begriff der Dogmengeschichte mehrere Paragraphen gewandt hätte, indem er denselben durch genetische Entwickelung des Begriffes des Dogma gewonnen hätte, wodurch zugleich das Methodologische gehörig begründet worden wäre.

Was übrigens der Verfasser über das Verhältniß der Dogmengeschichte zu andern Wissenschaften: Kirchengeschichte und Dogmatik, biblische Dogmatik, Symbolik, Patristik, Ketzergeschichte und allgemeine Religionsgeschichte, Geschichte der Philosophie, der christlichen Sittenlehre und der Dogmatik, sagt, können wir fast durchaus nur beifallswerth finden, namentlich, daß sie die biblische Dogmatik (Theologie) zu ihrer Grundlage hat und nur an sie anknüpft, wie die Kirchengeschichte an das Leben Jesu und der Apostel, die Symbolik und Geschichte der Dogmatik aber wesentlich in sich aufnimmt.

Sehen wir nun zunächst, wie die erste Periode angelegt ist. Die allgemeine Dogmengeschichte enthält in eilf Paragraphen (§. 17—27.) Folgendes: Christus und das Christenthum; die Apostel; Zeitbildung und Philosophie; Glaubensregel; apostolisches Symbolum; Häresien; Judaismus und Ethnicismus; Ebionitismus und Cerinth, Doketen und Gnostiker; Montanismus und frühester Monarchianismus; die katholische Lehre; die Theologie der Väter; Uebersicht des in dieser Periode verarbeiteten dogmatischen Stoffes und allgemeiner dogmatischer Charakter. — Hierauf folgt die specielle Dogmengeschichte in sechs Abschnitten. 1) Apologetisch-dogmatische Prolegomenen, §. 28—34.: Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt; Art der Beweisführung; Erkenntnißquellen; Kanon der heiligen Schrift; Schriftinspiration und Wirkung der Schrift; Schriftauslegung; Tradition (über Glauben und Erkenntniß). 2) Theologie: die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie

und Dämonologie), §. 35—52.: Daseyn, Einheit, Begreiflichkeit, Erkennbarkeit und Nennbarkeit; Idealismus und Anthropomorphismus; Eigenschaften; die Lehre vom Logos: a) vor- und außerchristliche; b) die christlich-johanneische; c) das kirchliche Theologumenon bis auf Origenes; d) Identificirung der Begriffe Logos und Sohn Gottes durch Origenes; heiliger Geist; Trias; Monarchianismus und Subordination; Schöpfung u. s. w. 3) Anthropologie, §. 53—63.: Einleitung; Eintheilung des Menschen und praktische Psychologie; Entstehungsweise der Seele; Bild Gottes; Freiheit; Unsterblichkeit; Sünde, Sündenfall und dessen Folgen; die Sünde überhaupt; Auffassung der Geschichte des Sündenfalls; Stand der Unschuld und Fall; Folgen des Falles (Erbsünde). 4) Christologie und Soteriologie, §. 64 — 70: die Christologie überhaupt; der Gottmensch; Sündlosigkeit Jesu; Erlösung und Versöhnung (Tod Jesu); descensus ad inferos; Heilsordnung. 5) Die Kirche und ihre Gnadenmittel, §. 71—74.: Kirche; Taufe; Abendmahl; Begriff des Sacraments. 6) Die letzten Dinge (Eschatologie), §. 75—78.: Christi Wiederkunft, Chiliasmus; Auferstehung; Weltgericht, Hades, Reinigungsfeuer, Weltbrand; Zustand der Seligen und Verdammten.

Hier ist nun wohl im Allgemeinen nicht zu leugnen, daß in der sogenannten speciellen Dogmengeschichte im Widerstreite mit der richtigeren Einsicht des Verfassers selbst der Schematismus eines neuern Compendiums leicht zu erkennen ist, obwohl natürlich in den einzelnen Paragraphen der verschiedenen Abschnitte das Charakteristische der ersten Periode, zum Theile schon aus den Ueberschriften, hervorleuchtet.

Der ganze erste Abschnitt aber würde unsers Bedünkens am besten in die allgemeine Dogmengeschichte herübergenommen. Denn die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ist kein besonderes

Dogma, sondern die allgemeine Voraussetzung der christlichen Dogmatik, welche sich durch diese selbst bewähren muß. Die Tradition kommt auch schon im allgemeinen Theile zur Sprache (Glaubensregel). Vom Schriftkanon und von Inspiration und Auslegung der Schrift konnte dort ebenfalls gehandelt werden, etwa so, daß die ersten Paragraphen des allgemeinen Theils als die urchristliche Basis der Dogmengeschichte bezeichnet würden, welche der Kirche bewahrt wird in der Schrift, deren Anerkennung und Gebrauch in der christlichen Gemeinschaft dieser Zeit im Begriffe der Inspiration und in der Schriftauslegung, mit welcher die Tradition wesentlich zusammenhängt, sich darlegt. Daß dieß alles viel mehr zu den allgemeinen Factoren der Dogmenentwickelung, als zu den sich entwickelnden Dogmen selbst gehöre, wird wohl unbedenklich zuzugestehen seyn.

Die specielle Dogmengeschichte sollte also der allgemeinen einen Theil ihres Inhaltes abgeben, wodurch auch der Charakter der ersten Periode als der Periode der Apologetik leichter behauptet werden könnte, indem etwa die apologetischen Momente als diejenigen, welche auf alles Uebrige vornehmlich eingewirkt, am Schlusse des allgemeinen Theils besprochen würden. Der letzte Paragraph des allgemeinen Theils würde dagegen schicklicher den Eingang zum speciellen Theile bilden.

Wir haben in der Einleitung ein Zuviel der Paragraphen zu finden geglaubt. In der allgemeinen Dogmengeschichte der ersten Periode möchte eher das Gegentheil zu rügen seyn. Wenigstens würden wir die Doketen und Gnostiker nicht mit den Ebioniten und Cerinth so in einen Paragraphen zusammendrängen. Es hängt aber dieß mit einem bedeutenderen Mangel zusammen, daß der Verfasser den Gnosticismus zu sehr obenhin behandelt hat, da doch eine für die Entwickelung der christlichen Lehre so höchst wichtige Geistesrichtung eine eingehendere Charakteristik

verdiente, womit jedoch nicht gesagt seyn soll, daß die Systeme der verschiedenen gnostischen Schulen in extenso vorzuführen waren.

Noch möchten in diesem allgemeinen Theile ein paar Ueberschriften der Berichtigung und Verbesserung bedürfen. — Was soll hier neben dem Montanismus der früheste Monarchianismus? Dieß ist etwas ganz der speciellen Dogmengeschichte Angehöriges, wenn auch die kritisch-rationalistische Richtung der Aloger, wodurch sie einen Gegensatz gegen den schwärmerischen Montanismus bilden, mit ihrem Monarchianismus wirklich und wesentlich zusammenhängen sollte. — Außerdem möchte Referent statt: „Theologie der Väter" lieber, als dem Inhalte des Paragraphen entsprechender, setzen: Die Hauptrepräsentanten der kirchlichen (rechtgläubigen) Lehrbildung.

Im speciellen Theile würden wohl zwei Massen von Lehren zu unterscheiden seyn: 1) solche, über welche aus mancherlei Veranlassungen und theils aus speculativem Triebe und erwachendem und um sich greifendem Drange der Verständigung über den Glauben, theils aus Grübelei und Spitzfindigkeit hin und her reflectirt wird und eine Mannichfaltigkeit von Ansichten hervortritt, ohne daß es jedoch zu irgend einer festen dogmatischen Bildung durch Kampf und Vermittelung entgegengesetzter Richtungen kommen will oder auch nur den Anfängen nach sich anläßt; 2) solche, bei denen eine solche eigentliche Dogmenbildung wenigstens beginnt. Freilich in dieser nur bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts reichenden Periode würde die zweite Classe kaum einigermaßen zum Vorscheine kommen, was aber mehr gegen die vorliegende Periodenabtheilung, als gegen unsere Unterscheidung sprechen dürfte. Doch davon wird hernach zu handeln seyn. — Diejenige Lehre aber, um welche hauptsächlich schon in diesem Zeitraume verschiedene Geistesrichtungen sich so

bewegen, daß es zu einem Kampfe der Gegensätze kommt, ist die Lehre von der Trias; und hier galt es, diesen Kampf, der zunächst auf den Logos und sein Verhältniß zu Gott sich bezieht, in seinen wesentlichen Momenten ins Licht zu setzen. Dieß konnte nur dadurch geschehen, daß die Sache von vorne herein unter den Gegensatz des Monarchianismus und der subordinatianischen Hypostasen-Lehre gestellt und die allmähliche Ausbildung und Auflösung beider durch und in einander sorgfältig dargestellt wurde. Der Verfasser, der freilich bei seiner Periodeneintheilung hier mitten in der bedeutendsten Bewegung Halt machen mußte, hat, wie die obige Darlegung des Inhalts zeigt, zuerst die Logoslehre bis auf Origenes a) (inclusive) fortgeführt und erst hernach jenen Gegensatz im Allgemeinen besprochen.

Auch sonst vermißt man mitunter den genaueren Zusammenhang und die strengere sachgemäße Anordnung der Materien. So ist in der Eschatologie §. 77. eine gewisse Willkür in der Aufeinanderfolge und eine höchst lose Verknüpfung wohl nicht zu verkennen: vom Hades, Reinigungsfeuer und Weltbrande wird erst nach dem Weltgerichte gehandelt, da doch die Lehre vom Zwischenzustande am richtigsten der von der Auferstehung vorangegangen wäre, wo denn Auferstehung, Weltgericht, Zustand der Seligen und Verdammten in gehöriger Aufeinanderfolge sich darstellen würden. Man könnte zwar sagen, die Lehre von der Auferstehung stehe theilweise in Zusammenhang mit dem Chiliasmus, worauf der Verfasser sie folgen läßt; aber er selbst hebt dieß gar nicht hervor.

Mit größerer Sicherheit bewegt sich der Verfasser, wenigstens theilweise, durch die zweite Periode, welche

---

a) Daß er dem Origenes die „Identification der Begriffe Logos und Sohn Gottes" als charakteristisch zuschreibt, fällt sehr auf, da ja diese Identification sogar in Glaubensregeln des zweiten Jahrhunderts schon vorkommt.

ja auch einen bestimmteren Kreis von Dogmenbildungen darbietet.

Was hier zunächst die allgemeine Dogmengeschichte betrifft, so kann Referent nicht bergen, daß er nicht ganz befriedigt ist. Dieselbe enthält außer einer kurzen Einleitung §. 79. und Eintheilung des Stoffs §. 86. Folgendes: Lehrbestimmungen und Lehrstreitigkeiten §. 80. Dogmatischer Geist dieser Periode, Schicksale des Origenismus §. 81. Kirchenlehrer der Zeit §. 82. Die morgenländische Kirche des 4—6. Jahrhunderts. Alexandrinische und antiochenische Schule §. 83. Die abendländische Kirche. Augustinismus §. 84. Die Häresien §. 85.

Sollte hier nicht die Einleitung zunächst auf den dogmatischen Geist der Periode hinführen und dieser auf die Lehrbestimmungen und Lehrstreitigkeiten, in welchen er sich manifestirt oder entfaltet? In den Lehrstreitigkeiten des Orients aber, vornehmlich in den christologischen, machen sich die beiden Schulen bemerklich; und hier wäre auch der schicklichste Ort für die Kirchenlehrer, welche als dieser oder jener Richtung in den Controversen oder als dieser oder jener Schule angehörig sich gruppiren würden, wodurch die Hinweisung auf beides: die Controversen und die Schulen, sofort mehr Interesse erregen müßte und man einer bloßen Namenaufzählung mit zerstreuten Notizen überhoben wäre. Dasselbe gilt nun auch von der occidentalischen Controverse. — Die Häresien, so weit sie in dieser Periode in Betracht kommen, ergeben sich unmittelbar aus den Lehrstreitigkeiten; sie sind Producte des Beharrens in einer einseitigen Richtung. Mit den fortvegetirenden Secten aus früherer Zeit hat die Dogmengeschichte nichts zu thun. Der Manichäismus aber trägt so sehr den Charakter des Gnosticismus und eben damit der ersten Berührung des Christenthums mit dem Heidenthume, daß er hier eine fremdartige Erscheinung ist und mit Zeugniß ablegt gegen diese Periodenabtheilung.

In der Art, wie der Verfasser über den Origenismus und das Verhältniß der alexandrinischen und antiochenischen Schule sich äußert, gibt sich uns eine Denkweise kund, welche der wahrhaften historischen Unbefangenheit Eintrag zu thun scheint. Es blickt ein gewisses Bedauern durch, daß an die Stelle der unbestimmteren und darum liberaleren dogmatischen Bewegung eine strengere Bestimmtheit tritt, wodurch natürlich frühere Ansichten, wenn sie noch eine kirchliche Geltung anstreben, als irrthümlich und häretisch bezeichnet werden, und es wird die eine Seite des Gegensatzes, dessen beide Seiten doch gleich sehr berechtigt und unberechtigt sind, mit sichtbarer Vorliebe angesehen. So manche widerwärtige Erscheinung auch der spätere Alexandrinismus darbieten mag, so ist er doch als dogmatische Richtung eben so in seinem Rechte, als die antiochenische Richtung. Und die ihm angehörigen Kirchenlehrer: Athanasius und die Gregore, stehen in der That den gefeierten Antiochenern nicht nach; auch Cyrill als Dogmatiker weder dem Theodorus noch dem Theodoretus. — Wir möchten sagen, der sonst so hell und unbefangen drein schauende Verfasser habe sich in dieser wie in anderen Beziehungen von dem Einflusse theurer und verehrter Lehrer noch nicht genug frei gemacht und dem Einflusse der neueren Philosophie sich zu sehr entzogen.

Wenden wir uns nun dem speciellen Theile zu, so finden wir diesen im Allgemeinen wohlgegliedert, wenn wir auch mit der Bezeichnungsweise und der darin sich ausdrückenden Ansicht nicht ganz einverstanden sind. Der Verfasser unterscheidet nach §. 86. rücksichtlich des dogmatischen Stoffs in dieser Periode ein Doppeltes: 1) die Dogmen, welche recht eigentlich durch den Streit mit den letztgenannten Häresien (der sabellianisch-samosatenischen mit ihrem Gegensatze der arianischen und deren Verzweigungen; der pelagianischen und semi-

pelagianischen; der nestorianischen mit ihrem Gegensatze, der monophysitischen und monotheletischen §. 85.) ausgebildet, und 2) die, welche mehr der ruhigen Entwickelung überlassen wurden. Jene nennt er den polemischen, diese den akroamatischen Theil. Man würde wohl richtiger unterscheiden den in der eigentlichen Dogmenbildung begriffenen Kreis von Lehren und die den unbestimmteren Reflexionsbestrebungen anheimgegebenen Lehrpunkte. In Bezug auf die letzteren findet nicht sowohl ruhige Entwickelung, als theils schwankende, zu keinem Resultate führende Bewegung, theils mehr oder weniger Stillstand und Wiederholung bisheriger Ansichten statt. Jedenfalls ist die Bezeichnung „akroamatischer Theil" nicht recht angemessen. — Daß aber die erstere Classe im Kampfe mit jenen Häresien ausgebildet worden, ist mindestens ein sehr ungenauer Ausdruck, da jene Häresien selbst nichts Anderes sind, als die in ihrer Einseitigkeit festgerannten Gegensätze, deren Kampf zur Dogmenbildung führte.

Die erstere Classe zerfällt nun wieder in zwei Abtheilungen: 1) theologisch-christologische Bestimmungen; 2) anthropologische Bestimmungen. — Die Geschichte der Theologie wird in folgender Ordnung dargestellt: die Hypostasirung und Subordination des Sohnes §. 87. Die Homousie des Sohnes mit dem Vater auf Kosten des Hypostasenunterschiedes (Sabellianismus) §. 88. Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und die Unterscheidung der Personen im Arianismus §. 89. Hypostasirung und Homousie (nicänische Lehre) §. 90. Weitere Schwankungen bis zur Synode von Konstantinopel §. 91. Nähere Beleuchtung dieser Schwankungen §. 92. Gottheit des heiligen Geistes §. 93. Ausgang des heiligen Geistes §. 94. Abschluß der Trinitätslehre §. 95. Tritheismus und Tetratheismus §. 96. Symbolum Quicunque §. 97.

Der erste Fehler in diesem Abschnitte, der aber mit der Periodenabtheilung des Verfassers zusammenhängt, ist die Voranstellung des Subordinatianismus der origenistischen Schule, namentlich des Dionysius von Alexandrien vor dem Sabellianismus. Es ist hierbei außer Acht gelassen, daß Dionysius gerade im Gegensatze gegen den Sabellianismus (vgl. §. 87. Anm. 2.) mit seiner schrofferen Behauptung des Hypostasenunterschiedes hervortrat. — Dieser Fehler hat aber einen andern nach sich gezogen: daß die die nicänische Entscheidung vorbildende Vermittelung der bisherigen Gegensätze durch den römischen Dionysius, in welche der alexandrinische hernach eingeht, nicht gebührend hervorgehoben wird, obwohl §. 87, 2. die Verhandlung zur Sprache kommt.

Für die Einsicht in den Fortgang der dogmatischen Bewegung wäre es wohl förderlicher gewesen, wenn die §§. 91. 92. in einen verschmolzen worden wären. — Und Marcellus und Photin sollten nicht so nachträglich, wie hier geschieht, besprochen, sondern der Einfluß dieser sabellianisirenden Richtungen auf die semiarianische Reaction gegen die nicänische Formel, der ja auch durch die gegen beide gerichteten Beschlüsse semiarianischer Synoden gehörig constatirt ist, schon durch ihre Stellung in den Reihen der Streitenden bemerklich gemacht werden.

In der Lehre vom heiligen Geiste dürfte wohl bestimmter angegeben werden, daß mit der Gottheit auch die Persönlichkeit desselben geltend gemacht worden sey. Der Verfasser, der hier eine treffliche Auswahl von Beweisstellen gibt, hat unter andern S. 295. auch eine Stelle des Gregor von Nyssa mitgetheilt, worin dieß bestimmt gelehrt wird, aber er hätte im Paragraphen selbst ausdrücklich darauf hinweisen sollen, zumal er die monarchianische Ansicht, daß der heilige Geist eine bloße Kraft Gottes sey, in demselben wirklich erwähnt hat. — Dagegen scheint uns die Geschichte der Lehre vom

Ausgange des heiligen Geistes gar nicht hierher zu gehören. Der Streit und die Entscheidung darüber gehört der folgenden Periode an; in dieser kommen noch verschiedene Formeln auf unverfängliche Weise neben einander vor. Der Verfasser hätte diesen Punkt füglich in die zweite Classe der Dogmen dieser Periode setzen können, wenn er nicht, was wohl das Richtigere, aber ihm weniger zweckmäßig Scheinende war, erst in der folgenden Periode dieses Alles der Geschichte jenes Streites als Einleitung voranschicken wollte.

Die Geschichte der Christologie bewegt sich durch folgende Abschnitte: Wahre Menschheit Jesu (Reste des Doketismus. Arianismus) §. 98. Apollinarismus §. 99. Nestorianismus §. 100. Eutychianisch-monophysitischer Streit §. 101. Weiterer Verlauf des Streits. Theopaschitismus §. 102. Verschiedene Gestaltungen des Monophysitismus. Aphthartodoketen. Phthartolatrer. Agnoëten §. 103. Willen in Christo. Monotheleten §. 104. Praktisch-religiöse Bedeutung der Christologie in dieser Zeit §. 105.

Das Erste, was sich hier aufdrängt, ist die Wahrnehmung des Zerrissenseyns der Entwickelung durch die Periodenabtheilung. — Sodann ist der wahre Grund und Zusammenhang der Ansichten nicht immer gehörig ins Licht gesetzt. So ist namentlich beim Apollinarismus das übersehen, daß den Apollinaris die Undenkbarkeit der persönlichen Einheit eines τέλειος θεὸς und τέλειος ἄνθρωπος wenigstens mit bestimmte, eine solche Theorie aufzustellen. — Auch in der Einführung des nestorianischen Streites begegnet uns eine ähnliche Ungenauigkeit oder Unvollständigkeit. Die Sache wird so dargestellt, als hätte es sich darum und bloß darum gehandelt, ob das, was die Schrift von den Thaten und Schicksalen Jesu erzählt, rein auf die Menschheit oder auch mit auf die Gottheit, und in welcher Weise auf beides zu beziehen sey. — Diese Frage ist allerdings von

wesentlicher Bedeutung in diesem Streite, aber die Hauptfrage desselben ist doch die Einheit und der Unterschied in Christo, und der Gegensatz bewegt sich um die Hervorhebung des einen oder des andern.

Doch lassen wir diese zunächst den Inhalt betreffenden Bemerkungen, da es uns ja hier um die Form und Methode zu thun ist. Fassen wir nun die zweite anthropologische Abtheilung ins Auge, welche in neun Paragraphen vom Menschen überhaupt, von der Sünde überhaupt, von den Folgen der ersten Sünde und der Freiheit des Willens (nach den griechischen Lehrern), von den lateinischen Lehrern vor Augustin und diesem selbst vor dem pelagianischen Streite, von diesem Streite und den drei Streitpunkten (Sünde, Erbsünde und ihren Folgen; Freiheit und Gnade; Prädestination), endlich vom Semipelagianismus und den späteren Kirchenlehrern handelt, so begegnet uns zunächst ein, wie es scheint, gemachter Zusammenhang, indem die Verwerfung der Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele als origenistischen Irrthums als Folge davon betrachtet wird, daß die Präexistenz des Sohnes im Zusammenhange mit dem Begriffe einer göttlichen Hypostase gefaßt wurde, womit jede Vorstellung habe zurücktreten müssen, welche dem Menschen auch nur von ferne etwas Aehnliches einzuräumen schien. Aber diese platonische Meinung, zu welcher Origenes nur in Folge eines vermeintlichen Bedürfnisses der Theodicee seine Zuflucht nahm, wurde durch das fortschreitende, von solchen fremdartigen Zuthaten sich frei machende und auf andere Weise die Fragen der Theodicee erledigende christliche Denken überhaupt beseitigt, und es läßt sich keineswegs nachweisen, daß der Zusammenhang der vom Verfasser angegebene gewesen sey. Hätte er die anthropologische Reflexion in ihrem ganzen Verlaufe ununterbrochen verfolgt, so würde er auf einen solchen Zusammenhang, den hier das Vorangehen der christologischen Controversen darbot, ohne Zweifel gar nicht gekommen seyn.

In der zweiten Classe, deren Inhalt kirchliche Lehrbestimmungen bilden, „welche entweder nur in einem ferneren oder in keinem Zusammenhange mit den häretischen Bewegungen stehen," begegnen uns nun zuerst wieder Elemente der Prolegomenen: Religions- und Offenbarungsbegriff; Vertheidigung des Christenthums nach außen; Wunder und Weissagung; Erkenntnißquellen u. s. f. Der erste Punkt möchte ganz zu streichen seyn. Was der ziemlich isolirt dastehende Lactanz über den Religionsbegriff sagt, hat mit der dogmatischen Entwickelung jener Zeit so gut wie nichts zu thun und findet sich insgemein in dogmatischen Lehrbüchern. Die Aeußerungen Rufin's und Augustin's, Offenbarung und Glauben daran betreffend, konnten, wenn sie überhaupt aufzuführen waren, wohl bei den Erkenntnißquellen einen schicklichen Ort finden. Alles Uebrige konnte der Verfasser, wie in der ersten Periode, in den allgemeinen Theil verflechten: theils in die Darlegung des Unterschieds seiner ersten und zweiten Periode, theils in die Exposition der allgemeinen Principien der dogmatischen Thätigkeit, wie denn die so und so angesehene und ausgelegte Schrift und die Autorität der Tradition, welche Vincentius von Lirinum in eine Theorie brachte, die allgemeine Basis jener Thätigkeit bildete.

Nun folgt aber noch eine Reihe von Lehrbestimmungen, welche besondere Dogmen bilden oder zu solchen gehören. Zuerst §. 123 — 133. solche, die man nach dem Schematismus der ersten Periode unter den theologischen begreifen kann. Man könnte sie, wenigstens großentheils, disiecta membra nennen, Zeugen gegen die Berechtigung des Verfassers zu seiner Periodenabtheilung. Einiges könnte anderswo seine passende Stelle finden. So §. 128. „Verhältniß der Schöpfungslehre zur Lehre von der Dreieinigkeit" in der Entwickelung des Trinitätsdogma oder am Schlusse derselben. Anderes ist so sehr bloße Wieder-

aufnahme oder nur weitere Ausspinnung des Früheren, daß ihm eine solche gesonderte selbständige Stellung gar nicht wohl ansteht. Von höherer Bedeutung ist, was in dieser Zeit über die Erlösung durch Christum, die Sacramente (welche in der ersten Periode eigentlich keinen besondern Paragraphen verdienten, da eine allgemeine Begriffsbestimmung noch gar nicht versucht wurde), Taufe und Abendmahl (§. 134—138.) gelehrt wird, wogegen das Eschatologische (§. 139—142.) meist von geringerem Belange ist.

Schon im Bisherigen wurden wir öfters darauf hingeführt, die Periodenabtheilung des Verfassers als viel mehr störend, denn förderlich für die treue, wohlzusammenhängende und richtige Darstellung der Entwickelung zu erkennen. Dieselbe dürfte sich aber, auch abgesehen hiervon, als nicht gehörig begründet erweisen. Die apologetischen Bemühungen sind von keinem solchen Einflusse auf die eigentliche Dogmenbildung, daß sie den Charakter einer Periode derselben bestimmen könnten. Man kann sie vielmehr nur als Vorarbeiten dazu ansehen, sofern dadurch die christliche Reflexion vielfach angeregt und zum Nachdenken über den christlichen Glauben im Ganzen und über diese und jene besonders angefochtene oder dem nichtchristlichen Denken Blößen darbietende Lehrpunkte gereizt und genöthigt wird, wogegen die Polemik, in welcher die gegensätzlichen Richtungen innerhalb des Christenthums, welche die apologetische Thätigkeit natürlich mehr zu verdecken sucht als hervortreten läßt, zur Entfaltung kommen, sofort in die Dogmenbildung hineinführt, und zwar um so mehr, je mehr in den Gegensätzen verschiedene Auffassungen der christlichen Glaubenslehren von Standpunkten innerhalb des Christenthums aus sich darstellen, je weniger die Polemik gegen Auffassungsweisen, wie die ebionitische, doketische, gnostische, manichäische gerichtet ist, in denen Versuche, das Christenthum einer außer-

christlichen Denkweise zu assimiliren, deren Bekämpfung also einen mehr apologetischen Charakter an sich trägt, zum Vorscheine kommen. — Wir würden also sagen: auch im sogenannten apologetischen Zeitalter sind die eigentlich polemischen Elemente für die Dogmengeschichte vorzugsweise bedeutend, das apologetische aber von mehr mittelbarem und secundärem Werthe. — Und nun zeigt sich fast durchgehends, vornehmlich aber auf denjenigen Punkten, welche den eigentlichen Kreis der Dogmenbildung der alten Kirche bilden, eine so stetige Entwickelung und Fortbildung, daß nur willkürlicherweise an irgend einer Stelle, sey es um die Mitte des dritten Jahrhunderts oder um den Anfang des vierten, ein Abschnitt gemacht werden kann. Wenigstens gilt dieß von der orientalischen Kirche. Wie es sich mit der occidentalischen verhalte, wird im weiteren Verfolge dieser Relation zur Sprache kommen. Eben so die weitere Periodenabtheilung.

So manche Ausstellungen aber, zumal in formeller Hinsicht, hier zu machen waren, so würde doch des Löblichen noch weit mehr sich darbieten. Referent hat sich aber schon zu lange aufgehalten, als daß er hierauf noch eingehen könnte. So kann er denn nur noch schließlich versichern, daß zuvörderst Studirende und Andere, welche ein übersichtliches Studium der Dogmengeschichte sich vorgesetzt, hier eine klare, im Ganzen wohlgeordnete und mit Liebe zur Sache, Geschmack und gesundem Urtheile geschriebene Darstellung finden, welche die Resultate der neueren dogmenhistorischen Forschungen, ergänzt durch eigene Quellenstudien, und mit reichen Hinweisungen auf die bewährtesten Hülfsmittel darbietet, daß aber auch Andere, auch Männer vom Fache, hier manche feine Winke und förderliche Belehrungen finden können. Möge der Verfasser sein Werk glücklich vollenden und bald durch das Bedürfniß einer neuen Auflage in Stand gesetzt werden, es in noch vollkommenerer Gestalt den Freunden der

Wissenschaft darzureichen und diese, wie er bis jetzt schon gethan, durch seine Leistung noch weiter zu fördern.

§. 9. Fortsetzung. 2) Recension der lentz'schen Dogmengeschichte in Rheinwald's Repertorium.

Hat uns die Beleuchtung eines Versuchs der Durchführung eigenthümlicher methodologischer Grundsätze etwas länger festgehalten, so brauchen wir dagegen nur kurz zu verweilen bei den werthvollen methodologischen Andeutungen des Recensenten der lentz'schen Dogmengeschichte, in welchem wir vielleicht nicht mit Unrecht Prof. Dr. Elwert vermuthen. Dieser erklärt sich folgendermaßen über das richtige Verfahren des Dogmenhistorikers: „Die erste Aufgabe ist, einen klaren und festen Begriff von dem der Erscheinung zu Grunde liegenden geistigen Principe zu bilden, welches als Triebrad im Verlaufe der Begebenheiten betrachtet werden darf, indem in ihm das Gesetz begründet ist, nach dem die einzelnen Entwickelungen vor sich gehen. Diese Einsicht ins Innere der sich entwickelnden Kraft macht es begreiflich, warum die äußern Einflüsse gerade so wirken, und ist daher so sehr das Nothwendigste, daß sonst die äußern Erscheinungen nur als abgerissene, zufällige Einzelnheiten, nicht aber in ihrer innern Nothwendigkeit gefaßt werden können. Es fragt sich also 1) was, 2) unter welchen Einflüssen hat es sich entwickelt. — Die Dogmengeschichte nun ist Geschichte des Christenthums als Lehre, oder Geschichte der christlichen Offenbarung in der Welt, deren Grundcharakter im wahrhaften Seyn Gottes im Menschengeschlechte liegt oder die Menschwerdung Gottes als Erscheinung der ewigen Wahrheit ist. Also hat die Dogmengeschichte die Selbstentfaltung des in Christo der Welt mitgetheilten göttlichen Lebens in seiner Erscheinung als Lehre zu behandeln, und zwar so, daß in der äußern

Erscheinung dieses Princip als werdendes, erst zu vollendendes sich zeigt. Sie ist die Geschichte der Offenbarung des göttlichen Lebens in der Welt oder des Reiches Gottes als Lehre. Die Offenbarung kann aber nur insofern eine Geschichte haben, als Gott sich dem menschlichen Geiste nach dessen eigenen Entwickelungsgesetzen allmählich, in steigender Vollendung, mittheilt. Sie selbst bleibt immer dieselbe, nur in verschiedenen Zeiten verschieden gefaßt, bald reiner, vollständiger und tiefer, bald mehr mit fremdartigen Bestandtheilen vermischt, dürftiger und oberflächlicher gefaßt. Dadurch tritt sie in das Gebiet menschlicher Entwickelung und läßt daher auch den Pragmatismus in seinem ganzen Umfange zu. Natürlich trägt die Offenbarung die Gewähr des endlichen Sieges in sich; denn was von Gott ist, kann nicht vergehen. Daher ist in der Dogmengeschichte das stufenweise sich vollendende Bewußtseyn der göttlichen Wahrheit. — Die Geschichte der Dogmatik ist ein Theil von ihr, indem sie die Principien entwickelt, wonach in jedem Zeitalter die christliche Lehre als Ganzes, besonders als System behandelt wird, und die Art, wie man danach die einzelnen Dogmen in Verbindung setzt. Doch kann sie auch als getrennt von ihr gedacht werden, indem man vorzugsweise die wissenschaftlichen Principien, nach denen dieß geschehen ist, ins Auge faßt und vom Gehalte der Lehre mehr absieht. — Was die Behandlungsart betrifft, so ist die Hauptsache, daß die einzelnen Seiten der göttlichen Wahrheit, wie sie nach einander ins Bewußtseyn getreten, sowohl ihrem innern als äußern (pragmatischen) Zusammenhange nach betrachtet werden. Während aber so das innere Gesetz der Entwickelung des Geistes aus sich selbst das herrschende ist, sind die äußern Verhältnisse, in denen diese sich darstellt, so zu gruppiren, daß nicht nur die Einsicht eines engen Zusammenhangs, sondern die einer gewissen Nothwendigkeit, innern Zusammengehörig-

keit aus den Thatsachen selbst entgegentritt. Der Forderung an die Geschichte als Kunstwerk wäre es am meisten entsprechend, wenn man die einzelnen Lehrentwickelungen so in das Ganze verflöchte, daß jede immer dahin gestellt würde, wo sie auf die Gesammtentwickelung des christlichen Glaubens zugleich am meisten Licht wärfe und von ihr am meisten Licht empfinge. Dieß würde so zu Stande gebracht werden, daß die Geschichte jedes neuen Fortschritts in der Lehrbildung dahin gestellt würde, wo er sich mit Bestimmtheit als eine eigene Bildung aus dem Allgemeinen erhebt oder aus derselben wieder darein übergeht. — Kommt es der Dogmengeschichte auch im Gegensatze zur Kirchengeschichte vorzugsweise darauf an, die Dogmen in ihren ersten Keimen aufzusuchen, während die letztere sie vorzugsweise da zu betrachten hat, wo sie kirchliche Bedeutung erlangen, so dürfen sie doch auch in ihr nicht da schon berücksichtigt werden, wo sie sich erst bilden, sondern erst da, wo sie wichtig werden. Ein Dogma werde da, wo es zuerst aus seiner Verbindung mit einem andern zur Selbständigkeit emportaucht, auf seinen Ursprung zurückgeführt, dann aber verlassen und erst da wieder aufgenommen, wenn es zu historischer Bedeutung erstarkt ist. Da werde dann episodisch die ganze frühere Entwickelung, gleichsam der Embryonenzustand, in einem Ueberblicke zusammengestellt und von der Stunde seiner Geburt an durch alle Phasen bis zu dem Punkte verfolgt, wo es nun wichtig geworden ist."

Mit Recht erklärt sich sodann der Recensent gegen die gewöhnlichen Methoden der Vertheilung des Stoffs, sofern dadurch die Dogmengeschichte entweder der Dogmatik dienstbar gemacht oder doch Alles zu sehr gespalten sey, kein organisch gegliedertes Ganzes entstehe. Nach ihm wird durch drei Hauptperioden (nach Münscher) eine innere passende Gruppirung des Stoffes gewonnen: I. Alte Zeit. Zeit der ersten Production des Glaubensinhalts

in reflectirter Form unter zum Theile heftigen Streitigkeiten — bis 730 (Johannes Damascenus. Letzte bedeutende dogmatische Streitigkeit). II. Mittelalter. Hauptstreben: Verbindung des Glaubensgehalts in einem Systeme; daher scholastisches Zeitalter genannt. Bis zur Reformation. III. Neuere Zeit, welche von dem Standpunkte des neu aus dem Glauben erzeugten Lebens aus gegen alle Menschensatzung protestirt und den Glaubensinhalt durch innern Beweis zu bestätigen und zu begreifen sucht (noch nicht vollendet). Das erste Zeitalter will er dann wieder in drei Abschnitte eintheilen, wovon der erste bis zur Mitte des zweiten, der zweite bis zu Ende des vierten Jahrhunderts (Streitigkeiten über Theologie, besonders Trinität) reichen, der dritte die anthropologischen und die parallelen christologischen Streitigkeiten bis 730 enthalten würde. Das zweite aber ist ihm 1) die Zeit der vorwiegenden praktischen Bestrebungen, mit noch isolirten Versuchen, die Glaubenslehre in ein System zu bringen; der Hindrängung zur Lehreinheit durch das hierarchische Interesse; des sich Scheidens der katholischen Kirche des Occidents von der des Orients ohne klares Bewußtseyn, mit sicherem Takte, und der Ausbildung der einzelnen Theile ihres besondern Dogma; 2) die scholastische Zeit mit den drei Abtheilungen des Entstehens, der Blüthe und des Sinkens der Scholastik. — So weit schließt er sich, mit einigen Modificationen, besonders der Charakteristik von Lentz an. Die neuere Zeit aber theilt er anders ab, da bei der Fixirung der protestantischen Kirche durch die Concordienformel nichts Neues, nur Fortdauer des dadurch begründeten Zustandes sichtbar werde. Eine zweite Abtheilung ergibt sich ihm hier um die Mitte des 18. Jahrhunderts, wo das formelle Princip des Protestantismus über das materiale den Sieg davonzutragen anfing.

So viel Wahres und Beachtenswerthes die allgemeinen methodologischen Bemerkungen des Recensenten enthalten,

wiewohl auch diese, schon ihrer Kürze wegen, noch manche Frage unbeantwortet lassen, so scheint uns doch seine eigene, hier angedeutete Construction keineswegs die richtige und dem wirklichen Entwickelungsgange entsprechende zu seyn. Daß das Ganze in drei Hauptperioden eingetheilt werde, geben wir gerne zu und halten dieß selbst für das Richtige, wiewohl noch die Frage ist, ob die occidentalische Lehrentwickelung auch da, wo sie selbständig wird, mit der orientalischen noch in eine Periode zu verbinden und von der mittelalterlichen zu trennen ist, ob nicht mit Augustin die zweite durch's Mittelalter fortlaufende Periode beginnt, welche also zum Theile neben der im achten Jahrhunderte sich wesentlich abschließenden orientalischen hergeht. Dieß hängt denn mit etwas Anderem zusammen, was in der Construction des Recensenten nicht gehörig wahrgenommen ist: daß jede Periode auch ihren eigenen Dogmenkreis hat, dessen begriffliche Fassung ihre Aufgabe ist, daß also, um ihre Eigenthümlichkeit zu bestimmen, auch dieses materiale Moment in Betracht zu ziehen ist, nicht bloß, wie auch hier geschieht, das formale; was den Recensenten auch verleitet hat, den Charakter der neueren Zeit so zu bestimmen, daß eigentlich nur das daraus entwickelt werden kann, was er selbst als Eigenthümlichkeit der zweiten Abtheilung dieser Periode angibt, die eigenthümliche Dogmenbildung dieser Periode aber gar nicht oder in gar zu leiser Andeutung berücksichtigt wird.

Einer näheren Beurtheilung der übrigen Abtheilungen und ihrer Charakteristik, welche besonders in der ersten Abtheilung des Mittelalters der rechten Präcision und Einheit ermangelt, mögen wir uns um so weniger unterziehen, da dieselbe aus dem Folgenden sich von selbst ergeben wird. Daß der Inhalt der drei Perioden noch einer weiteren Abtheilung oder Gliederung bedürfe, ist ohne Weiteres anzuerkennen. Aber diese kommt auf an-

dere Weise, als bisher versucht wurde, in einer den Forderungen der historischen Kunst und dem Stande der Sache selbst entsprechenderen Form zu Stande.

§. 10. Schluß. 3) Kliefoth's Einleitung.

Hierüber gibt uns dasjenige Werk Aufschluß, welches wir zuletzt noch ins Auge fassen: Theodor Kliefoth's Einleitung in die Dogmengeschichte. 1839. Der Verfasser, ein Mecklenburger, damals Instructor des Erbgroßherzogs von Mecklenburg-Schwerin, hat, unseres Wissens, sich hiermit zum erstenmale dem wissenschaftlichen Publicum dargestellt, aber auf eine Weise, die ihm wahrhaft zur Ehre gereicht. Er erkennt es als Aufgabe unserer Zeit, die auf diesem Gebiete noch nicht gelöst sey, die Geschichte zu begreifen und im Gegensatze gegen den Empirismus, der nur Einzelnes, nicht Gesetz und Regel kennt, sucht und achtet, das Gleichbleibende in den Erscheinungen, die ihren Lauf bedingenden geistigen Mächte zu erkennen; ein Streben, das in der Dogmengeschichte auf die Rechtfertigung des Dogma selbst gerichtet sey, im Gegensatze gegen Solche, denen es ein Stein des Anstoßes sey, die theils der christliche Inhalt, theils der Gedanke im Dogma schreckte, denen im unbestimmt Allgemeinen so wohl sey, daß sie gern die Vielheit der dogmatischen Gestalten, den anscheinend wirren Gang ihrer Abänderungen, den Wechsel des Behauptens und Verwerfens darin benutzen, um einen nach ihrer Meinung trefflichen Beweis für die Nichtigkeit des Dogma und des dogmatischen Strebens selbst daraus zusammenzusetzen. Der Züchtigung jenes Empirismus falle freilich mit Recht anheim, wer die Geschichte so zu begreifen versuche, daß er die Wahrhaftigkeit ihrer Facta verletze, wer sich eine Geschichte a priori zurechtmache, der sich dann die Wirklichkeit anbequemen müsse. Der Verfasser hat aber in dieser Hinsicht ein gutes Gewissen. Indem er den mühsamen Weg nicht gescheut,

zunächst die einzelnen dogmatischen Gestalten und Erscheinungen der Geschichte für sich und in ihrem historischen Zusammenhange zu erkennen, habe er nicht irgend eine in seinem Ich begründete Regel in sie hineinlegen, sondern nur die in der Geschichte selbst liegende suchen und aussprechen wollen. — Zufolge dieser Entstehung sey aber seine Schrift auch nur für Solche geeignet, welche sich die Erscheinungen auf dogmatischem Gebiete schon bis zu einem gewissen Grade zur Anschauung gebracht hätten. Solche möchte er im innern Verständnisse derselben fördern und denjenigen, welche die Dogmengeschichte oder einzelne Partien derselben darstellen wollen, eine Anleitung darbieten (Vorr. p. V—IX.).

Um nun eine sichere Basis zu haben, sucht er vor Allem den Begriff des Dogma zu gewinnen, indem er den Ursprung des Dogma aus dem christlichen a) Glauben und Leben sucht (S. 7 — 56.). — Weil aber in der Geschichte des Dogma, wie in dem Werden der Wissenschaft überhaupt, anerkanntermaßen eine Entwickelung stattgehabt hat, welche ihre Gesetze hatte, so ergibt sich als zweiter Theil der Aufgabe: aus der Natur des Dogma selbst seine geschichtliche Entwickelung und die Gesetze derselben zu erkennen (S. 56—361.); worauf denn drittens noch zu zeigen ist, wie nach diesen Prämissen die Dogmengeschichte darzustellen ist (S. 361—387.). In diese drei Theile zerfällt demnach die Abhandlung des Verfassers.

Also I. Genesis und Begriff des Dogma. „Das Dogma geht aus der Religion, näher: dem Christenthume hervor." In Betreff des Wesens der Religion

a) Das Dogma eignet nach dem Verfasser, der sich hier an Erdmann anschließt, der christlichen Religion. Aus dem Heidenthume kann beim Hinzutreten höherer Bildung nur Philosophie hervorgehen; das Judenthum brachte es in seiner Blüthezeit nur zur Reflexion, ebenso der Muhammedanismus.

erklärt sich der Verfasser im Wesentlichen einverstanden mit Schleiermacher, Twesten und Nitzsch, wogegen er die Resultate der hegel'schen Philosophie nicht theilen könne, so viel er auch für geistige Auffassung der Geschichte und Verständniß wissenschaftlicher Formen und Weisen aus Hegel's Werken gelernt habe. — Das Christenthum ist ihm zunächst Substanz, Leben, Kraft. Cultus, Verfassung, Sitte, Dogma sind Formen, in denen es sich entwickelt, verwirklicht, bethätigt, indem es die subjective Kraft und That der Individuen sich aneignet, um durch ihre Thätigkeit sich zu entwickeln. Wir haben also ein Dreifaches: die die Individuen beherrschende allgemeine Macht, den Geist des Christenthums; die Aneignung desselben durch das Individuum; seine Entwickelung in diesem, deren Resultat jene Mannichfaltigkeit ist (objectives, subjectives, geschichtliches Christenthum). — Der christliche Geist ist keine angeborne Kraft, sondern durch eine besondere That Gottes (Menschwerdung) in die Geschichte gebracht und den Menschen erreichbar geworden. Seit Christus nicht mehr auf Erden wandelt, wird er für die Subjecte vermittelt durch die Predigt der Gläubigen von Christo, d. h. durch ihre Erzählungen dessen, worin er selbst seinen Geist erwies, und durch die Thaten, welche sie selbst aus demselben hervorbringen. Das Subject aber eignet sich den Geist Christi, das in ihm gegebene göttliche Lebensprincip an durch liebende Hingebung des ganzen Lebens an den Erlöser und seine heiligende Macht — Glauben. Nun hat es das Christenthum als Geist, als sich entfaltendes Princip in sich und ist fortan von ihm bestimmt und muß ihm alle seine Kräfte nach allen Beziehungen hergeben, seinen Inhalt denkend erfassen u. s. f. So gewinnt der Geist äußere Existenz, bestimmte, concrete Gestaltung, zunächst im Individuum selbst, sodann in den sich von demselben ablösenden Thaten, Gedanken, welche als Werke, als äußere geschichtliche Dinge

sich hinstellen. In diesem zeitlich sich Entwickelnden hat der christliche Geist selbst seine Geschichte — ein Proceß, in welchem sich derjenige wiederholt, durch welchen der Geist Gottes in Christo menschliche Gestalt annahm — der Entwickelungsproceß der Kirche eine fortgehende Menschwerdung Gottes. — Das Subject hat aber den christlichen Geist zunächst in der Form des Gefühls. Dieß ist der Zustand, der durch die Mittheilung des Geistes Christi in ihm erwirkt ist; derselbe äußert sich nothwendig in Erkenntniß und That. In jener wird sich das Subject seines Zustandes und der Ursachen und Entstehungsweise desselben bewußt. — Vermöge der Identität des christlichen Geistes muß auch der Zustand der von ihm Ergriffenen im Allgemeinen derselbige seyn: die Gläubigen eine Gemeinschaft unter sich Gleicher. Diese Einheit umschließt aber wieder eine Fülle von besonderen, durch das Zusammenwirken der angebornen Natur, der Lebensverhältnisse und der Selbsterziehung bestimmten Gestalten, welche sich wieder gruppiren in Richtungen und weiterhin in Volkscharakteren. Daher Bethätigung der Gemeinschaft in lebendiger Wechselwirkung und gegenseitiger Ergänzung, welche weder durch den Raum noch durch die Zeit beschränkt sind: Jede steht mittelbar in Wechselwirkung mit dem Ganzen: Verknüpfung der Zeiten zu lebendiger Gemeinschaft durch Tradition. — Die Medien des Austausches, dessen Inhalt das christliche Leben ist, d. h. der christliche Geist, wie er als concretes christliches Individuum Gestalt gewonnen hat, bilden die christlichen Lebensäußerungen: Erkenntnisse und Handlungen. — Durch diesen Proceß gegenseitiger Mittheilung wird die Einseitigkeit, Particularität, Subjectivität, womit der christliche Geist in seiner persönlichen Gestaltung behaftet und welche freilich im Gefühle am stärksten ist, wieder aufgehoben. Die Subjecte und ihre Werke gewinnen so Bildung und werden der vollen Wahrheit näher geführt.

Die individuellen Meinungen ꝛc. werden zu gemeinsam anerkannter Lehre, die Handlungen ꝛc. zu christlicher Sitte und werden so eine objective geschichtliche Macht. — Nun wird aber der Austausch bewußter Wille der Gemeinschaft und mit vernünftiger Ueberlegung, geregelter Absicht vollführt. Es entstehen feste Normen dafür. Eine kirchliche Regierung und Gesetzgebung macht das zu gemeinsamer Anerkennung Erhobene zum Symbol und Gesetz und leitet hiernach jenen Proceß zur Bildung der Individuen. In diesem äußern Kirchenwesen gibt sich die Einheit des christlichen Geistes selbst, in die er aus der Besonderheit zurückgekehrt ist, reale Existenz.

Das Erste aber, worauf das Denken des christlich Gewordenen sich richtet, ist die Ursache des veränderten Zustandes: Christus, sein (Gottes) Geist, Gott. Das Zweite der veränderte Zustand selbst und der Gegensatz des alten und neuen. Das Dritte die Art und Weise und der Gang der Entstehung und Entwickelung des neuen Zustandes — Heilsordnung. Und da sich hierbei herausstellt, daß auf dem Wege der Heilsordnung der Christ auch auf Erziehung durch Andere angewiesen ist und selbst auf Andere erziehend wirken soll, so ergibt sich als eine vierte Aufgabe des christlichen Denkens die Kirche, ihr Wesen, ihre Entstehung, Entwickelung und Vollendung, und die Stellung, Entwickelung und Vollendung des Subjectes in ihr. — Die eigentliche christliche Erkenntniß hat aber die innere Seite dieser Gegenstände, nicht ihren geschichtlichen Verlauf zu verstehen: das Wesen Gottes, seines Sohnes und Geistes; die allgemeinen Bestimmungen des Lebens in der Sünde und in der Erlösung; die festen Momente im Wege der Bekehrung und Heiligung; das ewige Wesen der christlichen Gemeinschaft. — Die Gedankenbestimmungen hierüber haben nun zunächst die Form der Reflexion: es sind vereinzelte, inadäquate, mehr oder weniger sinnlich und bildlich gefaßte Gedanken. Durch

den nothwendigen quantitativen Fortschritt der Reflexion tritt aber das Bedürfniß hervor, das Einzelne in Zusammenhang zu bringen. Dieser ist zunächst eine Aneinanderreihung, in der die innere Einheit nicht mit in die Darstellung kommt (Stromata). Die einzelnen Reflexionen aber treten nothwendig in Differenz und Widerspruch, indem jede das Ganze erfaßt zu haben meint. Dieser fordert Ausgleichung, welche dadurch bedingt ist, daß die verschiedenen Reflexionen als Momente Einer Wahrheit gefaßt werden. Dieß ist die wissenschaftliche Arbeit des Begreifens, womit auch der sinnliche Ausdruck in den begrifflichen übergeht oder doch nur noch als rein begrifflicher gilt. Je mehr dieses Begreifen fortschreitet, desto mehr wird es Bedürfniß, auch das innere Verhältniß des ganzen Gebietes zu begreifen, daher Summen christlicher Lehren, Systeme christlicher Erkenntniß. Dieses wissenschaftliche, begriffliche und systematische Erkennen der christlichen Wahrheit ist das Dogma. Dasselbe nimmt seinen Inhalt immer aus der Reflexion, behandelt ihn aber anders. — Das Dogma kommt aber nur zu Stande durch eine lange Arbeit des Geistes, und zwar indem es in den allgemeinen Austausch des christlichen Lebens eingeht. So wird es der Christenheit gemeinsames Werk und Besitzthum. Nun erhält es auch Gesetzeskraft, wird Symbol. Die zu diesem erforderliche Bestimmtheit und umfassende Allseitigkeit des Gedankens kann die Reflexion nie gewähren. — Im Dogma reflectirt sich das gesammte christliche Leben einer Zeit, es ist der Inhalt desselben in der Form wissenschaftlicher Erkenntniß. Wenn nun das christliche Leben nach andern Seiten hin sich entwickelt, so genügt auch das bisherige Dogma nicht mehr. Die neue Zeit bringt neue dogmatische Producte hervor, durch welche der wahre Inhalt der früheren erweitert und vermehrt wird. Es entsteht ein neues Symbol, welches das frühere

in sich aufnimmt und vervollständigt. — Die Entwickelung des Dogma ist aber in der Wirklichkeit keine solche reine Entfaltung; sie ist gestört durch die Sünde, das die Kraft des Menschen in Erschlaffung oder Ueberreizung hinabziehende Princip der Gottvergessenheit, welches auch in das geschichtliche Leben hemmend eintritt. Ihre Gesetzmäßigkeit wird zwar hierdurch nicht aufgehoben, aber die durch die Thätigkeit der Subjecte in die Entwickelung hineinkommenden Einflüsse der Sünde sind doch bestimmt zu erkennen und mit in Anschlag zu bringen. Eine solche Hemmung und Trübung geht schon von der Verkündigung aus. Ist diese lässig, so kommt es gar nicht oder nur spärlich zu dogmatischer Entwickelung (griechische Kirche neuerer Zeit); ist sie übereifrig, so kann aus dem ungesunden Leben, das sie erzeugt, nur eine ungesunde dogmatische Entwickelung hervorgehen (römische Kirche). Aehnliches ergibt sich aus sündigem Verhalten der einen oder andern Art in der Aufnahme der Verkündigung. Im ersteren Falle entsteht Scheu vor der Arbeit des Gedankens, daher Stehenbleiben in der Reflexion, im zweiten Einmischung von Lüge und Irrthum und Hinzuthun von Eigenem, Speculativem, Naturwissenschaftlichem &c. Der Proceß der gegenseitigen Mittheilung wird dort gelähmt, hier leidenschaftlich, und dadurch geht denn auch der bildende Einfluß des Austausches verloren, indem man entweder mit seiner Eigenthümlichkeit sich nicht in den Gegensatz hineinwagt, oder dieselbe eigensinnig festhält. Das Symbol aber wird dann entweder zu weit oder zu eng; seine Anerkennung Werk der Trägheit oder der Gewalt. Daher muß denn auch seine Fortbildung zugleich Berichtigung und Verbesserung seyn; der Uebergang in eine neue Periode Reformation. Alle diese Erscheinungen aber hängen unter sich zusammen und erzeugen sich aus einander. Leidet der Einzelne darunter, z. B. durch ein unvollkommenes Symbol, so muß er

bedenken, daß er selbst auch an der Sünde Theil nimmt u. s. w. — Die Corruption der christlichen Erkenntniß fordert aber ein Heilmittel. Dieses ist die heilige Schrift, in welcher die Ursubstanz des christlichen Geistes rein und lauter dargelegt ist, oder welche das einzige untrügliche Zeugniß von Christo ist, hervorgegangen aus jenem geschichtlichen Momente, da das Christenthum in die Welt trat und sich ihr gegenüber noch rein verhielt. An ihr hat daher die Kirche eine ungetrübte Quelle und ein sicheres Beweismittel auch für das Dogma: jenes, sofern sie reines Verkündigungsmittel, dieses, sofern sie Norm des Christlichen ist. — Die Sünde erstreckt aber ihren Einfluß auch auf die Benutzung der Schrift, indem sie nicht genugsam anerkannt und beachtet, oder auch, indem ihr Ansehen falsch gefaßt und mit Vernachlässigung anderer Momente überschätzt wird (Zurückgehen auf sie mit Verkennung der bisherigen Entwickelung im Rationalismus; Bekräftigung der unreinen Entwickelung durch sie im Katholicismus).

Aus dem Bisherigen ergeben sich drei Momente des Dogma: das erste ist das geistige, der objective und subjective christliche Geist, die Quelle aller dogmatischen Production. Das zweite ist das geschichtliche oder traditionelle, welches das Biblische und das in der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der Lehre Gegebene Symbolische umfaßt und theils von Christo zeugend, theils bildend auf das Subject wirkt; bildend, indem sich dieses zur gesammten christlichen Lehrentwickelung in Beziehung setzt und so sein eigenes dogmatisches Bewußtseyn entwickelt, wovon die Folge entweder lebensfrische Darstellung des Symbols oder Richtung auf Weiterbildung desselben ist. Das Ineinanderwirken beider Momente, des Geistes und Wortes, gibt den Stoff her für die Bildung des Dogma. Damit derselbe die dogmatische Form erreiche, muß noch ein drittes Moment hinzu-

treten: das wissenschaftliche, welches die begriffliche Bestimmung und die systematische Gestaltung unter sich befaßt und welches um so lebendiger wird, je höher die Ansprüche und Leistungen auf andern wissenschaftlichen Gebieten sich steigern. — Dogma ist somit eigentlich nur, was diese Momente in ihrem naturgemäßen Verhältnisse in sich vereinigt; es kann sich wenigstens auf neue Weise bilden nur, wo sie zusammenwirken. Es ist die ihren Inhalt aus Wort und Geist entnehmende wissenschaftliche Darstellung des christlichen Geistes und Lebens, deren Gegenstände das Object, das Subject und die Ordnung des Heils (Theologie, Anthropologie, Soteriologie).

Nachdem der Verfasser so den Begriff des Dogma festgestellt, welches er nun noch in seiner Unterschiedenheit von Allem, was mit ihm könnte zusammenzufallen scheinen, darlegt, so wendet er sich im zweiten Theile zur geschichtlichen Entwickelung des Dogma und den Gesetzen derselben. Das aus dem christlichen Geiste hervorgebildete Dogma wird weiter ausgebildet. Dieser Geist selbst entfaltet seine Fülle nicht auf einmal. Er zerlegt sich in seine verschiedenen Seiten und nur Eine derselben zeigt sich in einer bestimmten Zeit, welche nun diese Seite in allen Formen zu entwickeln hat. Jede Zeit hat ihren Cyklus von Lehren, welchem dogmatische Fassung zu geben ihre Aufgabe ist. Ist derselbe allseitig wissenschaftlich bestimmt, so kommt mit der neuen Zeit ein neuer Kreis zur Entwickelung. Der Fortschritt ist nicht Veränderung, Verbesserung des ursprünglichen Erkenntnißinhalts, sondern wissenschaftliche Fassung desselben in organischer Folge. In welcher Folge aber die drei Dogmenkreise zur begrifflichen Bestimmung kommen, das hängt nicht vom Wesen des christlichen Geistes allein, sondern auch vom Charakter der Völker und Nationen ab,

unter denen das Dogma sich entwickelt hat. Durch das Zusammennehmen beider Factoren wird ermittelt, welche Dogmenkreise zu den verschiedenen Zeiten zur Entwickelung kamen und warum sie in dieser Folge dazu kommen mußten. So werden die Perioden der geschichtlichen Entwickelung des Dogma gewonnen.

Jede Periode aber hat wieder einen bestimmten Gang, in welchem die Artikel ihres Dogmenkreises sich entwickeln, also unterschiedene Stadien der Entwickelung, welche bestimmt werden 1) durch den Inhalt des Dogmenkreises, 2) durch das Wesen der dogmatischen Erkenntniß überhaupt, 3) durch die geschichtlichen Verhältnisse. Im ersten und dritten faßt sich das Eigenthümliche jeder Periode zusammen; aus dem zweiten geht das in allen sich gleichmäßig Wiederholende hervor. Der eigenthümliche Inhalt gibt sich aber auch in den verschiedenen Perioden und deren Stadien die ihm angemessene Form oder wissenschaftliche Darstellungsweise.

Die erste Aufgabe ist nun das Begreifen der Perioden. — Zur dogmatischen Entwickelung kam das Christenthum erst in seinem Zusammenstoße mit der griechischen Volksthümlichkeit. Der Verfasser zeigt nun S. 65 ff., wie die Kirche unter der Einwirkung des hellenischen Geistes ihre dogmatische Aufgabe an der Theologie finden mußte. Sodann S. 70 ff., wie sich die christliche Anthropologie dem römischen Occidente seinem eigenthümlichen Charakter gemäß zur Aufgabe machte. Endlich, wie der soteriologische Dogmenkreis die Aufgabe des germanischen Protestantismus werden mußte (S. 82 ff.).

Der Kreislauf des dogmatischen Wissens ist ihm aber hiermit nicht erschöpft. „Das Subject, in Bezug auf welches die Soteriologie die Frage beantwortet, wie es zur Erlösung durch Christum komme, steht in seiner Erlösung und Heiligung nicht allein, sondern es ist in

eine christliche Gemeinschaft aufgenommen, welche es bildet, auf welche es wieder bildend einwirkt, mit welcher es Alles gemeinsam hat, leidet und thut. Der Kreis von Lehren, welchen das Subject in dieser Gemeinsamkeit betrachtet, hat zu seinem Mittelpunkte die Lehre von der Kirche." Der Verfasser sucht nun darzuthun, daß diese bisher zu keiner genügenden wissenschaftlichen Bestimmung gekommen sey und daß wir uns im Uebergange zu einer neuen Periode befinden, welche zu begreifen habe, wie die christliche Kirche, obgleich in Sünde und Kampf verwickelt, doch vermöge des ihr inwohnenden Geistes Christi die einheitliche geschichtliche Macht bleibt, welcher das Subject sich unterordnet und welche mit Recht Symbole und Gesetze feststellt — eine Entwickelung, welche sich an den Protestantismus anschließe, aber die Entwickelung des Christenthums nicht mehr, wie dieser, im Subjecte, sondern im Ganzen, in der Menschheit, anschauen würde; eine Fortsetzung des Protestantismus, auf welche Vieles in unserer Zeit hinweise und welche gleichfalls der germanischen Eigenthümlichkeit nahe liege (S. 87—98.).

Was nun die wissenschaftliche Form der verschiedenen Perioden betrifft, so kann sich die griechische Kirche, weil sie nur eine Seite des christlichen Wissens dogmatisch entwickelt hat, nicht über die analytische Form erheben. Es kommt hier zu keinem wirklichen Systeme, höchstens zu einer Ahnung vom Schema desselben, nur zu einer Exposition des Symbols. Die römische Kirche, welche zwei Seiten hat, könnte das Schema schon mehr ausfüllen. Sie hat aber wesentlich nur zwei Theile: Theologie und Anthropologie. Dieß die Grundeintheilung der Scholastiker. Da die vermittelnden soteriologischen Dogmen fehlen, so bringt es die mittelalterliche Dogmatik nur zu einer Zusammenstellung — synthetische Form, Summen. Im Protestantismus aber, wo die vermittelnden soteriologischen Dogmen zum Bewußtseyn ka-

men, erhob sich bald der Begriff eines Systems. Jene Dogmen verknüpften die theologischen und anthropologischen auf organische Weise. Streben nach systematischer Gliederung der loci, durch welches auch die Localmethode bald verdrängt wurde.

Diese drei Formen finden sich auch wieder in dem allgemeinen Gange, den jede Periode durchläuft, analog dem Gange aller positiven Wissenschaften. Im ersten Stadium desselben, dem der frischen Productivität, der Dogmenbildung durch Kampf und Vermittelung der Gegensätze von Artikel zu Artikel, herrscht die analytische Form; im zweiten, dem der Zusammenstellung der dogmatisch gebildeten Artikel im Symbol-Stadium der symbolischen Einheit, die synthetische; im dritten, dem der Vollendung und der Auflösung des Dogma (weil der Geist von dem Fertigen sich abwendet), die systematische. — Dem ersten Stadium geht immer voran ein Zeitraum christlicher Reflexion. Dieser erstreckte sich in der ersten Periode bis auf Origenes; in der zweiten von Tertullian, Cyprian bis auf Augustin. Bleibt aber die dogmatische Entwickelung von einer Periode zur andern bei demselbigen Volke, wie in der zweiten und dritten Periode, so liegen diese Neubildung des Lebens und diese Anfänge des Bewußtseyns schon in den Ausgangszeiten der vorigen Periode. — Das erste Stadium wird nun näher beschrieben S. 118 — 142. mit lehrreichen geschichtlichen Belegen aus allen Perioden, deren Eigenthümlichkeit in diesem allgemeinen Gange dabei vielfach beleuchtet wird. Es reicht dem Verfasser zufolge in der ersten bis 680, in der zweiten bis 529, in der dritten durchschnittlich bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. — Auf ähnliche Weise wird sodann das zweite Stadium, dessen Charakter gegensatzlose Einheit, innere Befriedigung, Fertiggewordenseyn ist, und welches eben darum von nur momentaner Währung ist, S. 144 — 149. darge-

stellt. Eine ausführliche Exposition fordert das dritte Stadium (S. 149 — 297.), „welches das Dogma nicht vor sich hat als ein zu bildendes, wie das erste, auch nicht als unmittelbar vorhandenes, in dem es gemüthlich weilt, wie das zweite, sondern hinter sich als ein vergangenes, als eine geschichtliche Erscheinung, welche aber zugleich eine sein Leben und Denken beherrschende Macht ist. Das reiche Erbe hindert die eigene Production, welche sich an der Behandlung, Anwendung, Formung des ererbten Dogma erweisen kann. Dieser Haushalt, der nur genießt, nicht forterwirbt, verschwendet am Ende das Dogma selbst, und das Ende des Processes ist die Zertrümmerung des Dogma und der ganzen von ihm gebildeten Geschichte."

Aus dem allgemeinen Charakter dieses Stadiums ergeben sich die Hauptgegensätze, welche die Bewegung desselben bilden. Das aus dem kirchlichen Leben hervorgegangene Dogma wird, symbolisch geworden, eine das ganze Leben regelnde Macht, welche alles Denken und Thun unter ihre Autorität beugt. Nun wird es bald als Fessel gefühlt, und der Geist sucht von ihm frei zu werden. Dieß geschieht aber, da es eine ungeheure Macht über die Gemüther ausübt, nicht plötzlich. Zuerst erweist sich die erwachende Geistesfreiheit nur an seiner Behandlung, Formirung. Dadurch erstarkend, schreitet sie fort zu theilweiser Veränderung, Bezweiflung, Leugnung. Zuletzt endet das allmähliche Loswinden mit völligem Lossagen. — Durch diese Befreiung aber will der Geist nur Raum gewinnen für einen andern Inhalt, an dem er sich thätig beweisen könne. Mit dem heimlichen Ueberdrusse am fertigen Dogma regt sich auch der Trieb einer neuen dogmatischen Entwickelung. Dieß geschieht anfangs heimlich, mit unerheuchelter Unterwürfigkeit unter das Geltende. Mit dem Erstarken der Opposition aber greift auch das Neue um sich; die Lossagung vom Alten wird ihm das Zeichen, seine selbständige Entwickelung vorzunehmen. — So haben wir in

diesem Stadium zwei parallele Reihen: 1) die der Vergangenheit zugewendete der allmählichen Auflösung des symbolischen Dogma — Kampf der Heterodoxie und Orthodoxie; 2) die des allmählichen Werdens einer neuen Entwickelungsperiode. Die allmähliche Fortbildung beider geht durch bestimmte, theils in der Natur des Dogma, theils in der des menschlichen Geistes begründete Stufen oder Richtungen. Die der ersteren Reihe haben ein gemeinsames Object: das überlieferte Dogma, und unterscheiden sich nur durch die Art und Weise, wie sie sich dazu stellen. Jede frühere bereitet die spätere vor, und jede spätere ist nur ein Schritt weiter vom äußeren Festhalten (des Dogma) zum völligen, offenen Leugnen, wo denn diese jener als Neuerung, Heterodoxie, jene dieser als verschollene Bildung, überschrittener Standpunkt erscheint, ein Gegensatz, der um so stärker wird, je weiter zwei Richtungen auseinanderliegen, aber immer ein stufenmäßiger bleibt, da das Festhalten einerseits ein bloß äußerliches ist, das Leugnen andererseits ein Festhalten am Geleugneten, ohne welches es inhaltsleer seyn würde. — Wie in diesem Verschwindungsprocesse eine Stufenfolge ist, so auch in der zweiten Reihe, welche ein Wachsthum, ein stetiges Erheben zu immer volleren und festeren Formen offenbart. Auch hier findet die gleiche gegenseitige Nichtanerkennung der verschiedenen Stufen statt. — Auch das Verhältniß der beiden Reihen zu einander ist ein stufenmäßiges. Die zweite tritt, je mehr sie erstarkt, um so entschiedener gegen die erste als eine höhere Stufe mit reformatorischer Tendenz auf, wird aber, je mehr jene der absoluten Leugnung zueilt, um so conservativer, wie denn die spätere Periode das Dogma der vorigen, nur gereinigt, anerkennt. — Zwischen den verschiedenen Richtungen einer Reihe gibt es aber wieder unbestimmbar viele Mittelglieder; daher ein steter Fluß der Bewegung, und Versuche, die verschiedenen Rich-

tungen mit einander zu verbinden (Latitudinarismus). — In diesem ganzen Stadium ist, wie leicht einzusehen, die individuelle Verschiedenheit größer als sonst je, und die Subjectivität macht sich immer mehr geltend. — Die eigentlichen Stufen aber ergeben sich aus der Bedeutung dieses Stadiums und aus einem allgemeinen geschichtlichen Gesetze. Die zur Dogmenbildung gereinigten Factoren trennen sich bei der Auflösung des Dogma, und wenn das eine Element sich zurückzieht, sucht das zurückbleibende mit verdoppelter Anstrengung es zu ersetzen und aus sich allein das symbolische Dogma zu erhalten, was aber nothwendig mißlingt und die Losreißung auch dieses Elements zur Folge hat. Dasselbe isolirte Auftreten jener Factoren findet auch in der zweiten Reihe der Richtungen statt, nur daß hier Wachsthum das Resultat ist. — Daher kommt kein neues Dogma zu Stande (in der griechischen Kirche seit s. 7., in der römisch-katholischen seit 529, in der deutsch-lutherischen seit der Concordienformel). — Jede dieser Richtungen macht deßhalb nothwendig das ganze fertige Dogma zu ihrem Inhalte. Diesen Inhalt begründet und behandelt aber jede auf eigene Weise. Daher erstreckt sich die Differenz über alle Artikel und die Polemik bewegt sich um die Principien, die Erkenntnißgründe, die Quellen des dogmatischen Wissens. — Allen dem alten Dogma zugewendeten dogmatischen Producten dieses Stadiums eignet aber, da das Einzelne fertig und im Symbole schon zusammengestellt ist, die systematische Form. Es kommt nun der Ort jedes Artikels im Lehrgebäude und seine Bedeutung in demselben in Frage, woran in den früheren Stadien nicht gedacht wird, und dieß treibt sich bis zur Einheit fort: man fragt nach dem Grundartikel und dann noch weiter nach dem Erkenntnißprincipe. Hierin zeigt sich bereits eine Lösung des Dogma vom Gemüthe; das geistige Element tritt in den Hintergrund. Princip des Dogma wird der in der Zeit wirklich kräftige Factor

des Dogma: zunächst der traditionelle, da solche Zeit das Dogma nur als überliefertes hat. Die erste Richtung ist die das geistige Element verkennende, das Dogma ganz auf Pietät gegen die dogmatisch-productive Vorzeit, auf Autoritätsglauben basirende, der Traditionalismus. — Diesen charakterisirt nun der Verfasser S. 171—178. an den hierher gehörigen geschichtlichen Erscheinungen, nachweisend, wie darin 1) eine fehlerhafte Anwendung der Geschichte selbst, 2) eine Corruption des Inhalts des Dogma stattfinde. — Sodann zeigt er, wie derselbe, ehe er bis zur Verknöcherung alles Lebens fortgeschritten, zwei andere Richtungen aus sich hervortreibt, indem mit dem Erschlaffen der geschichtlichen Anhänglichkeit das Bedürfniß entsteht, dem Ueberlieferten auf eine neue Weise Gewißheit für den subjectiven Geist zu geben. Der Inhalt soll unverändert bleiben, aber zugleich übereinstimmen mit Etwas, das der Geist in sich selbst hat. Das erste Mittel hierzu ist das wissenschaftliche Element, die Philosophie: Anwendung zunächst der formalen Logik nicht mehr bloß zur Darstellung, sondern zur Erweisung des Inhalts der Tradition. Damit beginnt der Scholasticismus. Die zweite Richtung basirt sich auf die im Gebiete des Lebens noch vorhandene Innerlichkeit und sucht durch diese das Dogma zu stützen — Pietismus.

Beide Richtungen werden nun zunächst jede für sich, dann in ihrem Verhältnisse zu einander und zum Traditionalismus besprochen, und zuletzt wird gezeigt, zu welchem Ende beide führen (S. 181—206.), nämlich zur absoluten Freiheit der subjectiven Vernunft vom überlieferten Dogma, da im Scholasticismus der wissenschaftliche Geist immer mehr unabhängig von demselben zu seyn lernt, und ebenso im Pietismus das fromme Gemüth. Daher dort der Grundsatz, daß nichts wahr seyn könne, was sich nicht aus der Vernunft beweisen lasse; hier Gleichgültigkeit gegen das Dogma: man mag es nicht mehr mit seinen frommen Ge-

fühlen, welche dabei keine Nahrung gewinnen, erwärmen, läßt das Unhaltbare, Unerquickliche fahren und freut sich seiner subjectiven Frömmigkeit.

Von beiden Richtungen aus tritt Indifferentismus ein — Zeit der Aufklärung (s. 15. s. 18. med.), welche ihr Wesen in der Negation hat, die nur in der Opposition gegen das bisher Bestandene einen Anschein von Leben gewinnt. Zunächst ist diese eine sporadische und sectirische (Tennhard, Edelmann, Dippel), theils philosophischer, theils mystischer Art, theils Coalition von beiden. — Das Zerstreute consolidirt sich aber wieder im Rationalismus (S.207—232.), einem Vernichtungskampfe gegen die geschichtliche Macht des Symbols mit den Waffen der Wissenschaft, mit dem Resultate des Hervortretens einer neuen dogmatischen Entwickelungsperiode. Dazu kommt es nothwendig, wenn nicht das Dogma jene sporadischen Erscheinungen mit Gewalt unterdrückt, wo denn eine neue Entwickelung nicht aufkommt, sondern das Kirchenwesen mit traditionalistischem Grundcharakter erstarrt (griechische Kirche). Das Erste in der rationalistischen Bewegung ist nun eine destructive historische Kritik, wodurch das geschichtliche Christenthum aufgehoben werden soll, so daß die reine Vernunftreligion als der einzige Inhalt des Christenthums (und aller Religionen) sich ausweise. Diese aber besteht zunächst aus logischen und metaphysischen Sätzen, welche zu Aussagen über Gott, Welt und Menschen gestempelt werden, Sätze, die schon der Scholasticismus auf Existirendes angewandt, aus denen er die Dogmen, empirische Erkenntnisse, erwiesen hatte. Im gemeinen Rationalismus, der an diese überkommene Abstractionen sich hält, ist aber zugleich das Princip der religiösen Productivität der Vernunft gegeben. Dieß führt zu einem kräftigen speculativen Streben, welches das Wissen der eigenen Kraft und Bewegung verdanken will. Daher eine Reihe philosophischer Systeme, ein speculativer Rationalismus, dem

die Zurückführung des christlichen Glaubens auf einen historischen Christus etwas der Denkfreiheit Widersprechendes ist; daher destructive Kritik, aber mit dem durch eine immer reichere Metaphysik leicht täuschenden Anspruch echter Wiederherstellung des Dogma. — Dem Nationalismus, der eine Ueberspannung des wissenschaftlichen Elements ist, mit Aufhebung des geschichtlichen und geistigen, stellt sich im Supernaturalismus eine Verbindung der drei vorangehenden Richtungen entgegen, die ihm seine kritischen Eroberungen Schritt vor Schritt streitig zu machen sucht, aber, der Einheit ermangelnd, dem in seinem Principe einigen und seines negativen Zieles sich wohl bewußten Gegner unterliegen muß.

Nachdem der Verfasser nun noch gezeigt, daß der Rationalismus sich mit Unrecht rühme, der Anfang einer neuen Entwickelung zu seyn, so wendet er sich der Charakteristik der zweiten Reihe der Richtungen dieses Stadiums zu (S. 235—264.), deren Hauptstufen als die des formlosen und des philosophischen Mysticismus bezeichnet werden. Das geistige Element ist hier zuerst isolirt und in Opposition gegen das geschichtliche und wissenschaftliche, auf der zweiten Stufe aber geht es eine Verbindung mit dem wissenschaftlichen und mehr und mehr auch mit dem geschichtlichen ein (Schleiermacher).

Mit Uebergehung der weiteren Erörterungen über die dogmatische Form der verschiedenen Richtungen des dritten Stadiums, ihr Verhältniß zum bestehenden Kirchenwesen und seiner Lehre, über die Offenbarung der Kircheneinheit in diesen Gegensätzen, die Wirksamkeit der Sünde in diesem Stadium, die Punkte, auf welchen während desselben Secten entstehen u. s. f. (S. 265—297.), fassen wir noch den dritten Haupttheil der Schrift: die Darstellung der geschichtlichen Entwickelung des Dogma, oder die Dogmengeschichte, ins Auge. Das Darzustellende ist die Reihe von Thaten des menschlichen Gei-

stes zur wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Wahrheit. Soferne dieß geistige Thaten sind, ist ihre Darstellung ein Zweig der Culturgeschichte, soferne christliche, ihrem Principe und Zwecke nach, ein Theil der christlichen Kirchengeschichte. — Das erste Erforderniß dazu ist genügende Einsicht in das Wesen der christlichen Wahrheit und in das Wesen der Wissenschaft, und zwar so, daß man auf der Höhe der Entwickelung steht. Der Dogmenhistoriker hat nun vor Allem die einzelnen dogmengeschichtlichen Facta oder Erscheinungen für sich zu erkennen (S. 305—325.), wozu möglichst vollständige kritische Quellenkunde und zunächst äußerliches, sodann innerliches Verständniß der Erscheinungen erfordert wird. Das letztere wird gewonnen, indem der Centralpunkt einer Erscheinung, welche entweder im Inhalte (Artikel, Dogmenkreis), oder im Principe, in der Behandlungsweise derselben (im dritten Stadium) liegt, gefunden wird.

So ergibt sich die Classification der Erscheinungen, deren Regeln nun aus der früheren Exposition (erster und zweiter Theil) deducirt werden. Die dogmatischen Producte müssen aber auch, um innerlich verstanden zu werden, ihrem Inhalte, Umfange und Gestalt nach aus dem Leben und geistigen Sinne ihrer Urheber begriffen werden. So wird die Dogmengeschichte die Geschichte eines lebendigen Schaffens und Wirkens. — Durch den Autor tritt aber das Product auch in einen bestimmten historischen Zusammenhang, und nur wenn es aus diesem, in seinem Ursprunge und in seiner Wirkung begriffen wird, wird es vollständig als sein Werk verstanden. Dieß ist denn die zweite Hauptaufgabe (S. 325—361.). Diesen Zusammenhang erkennen, heißt ermitteln, in wie vielen und welchen Perioden das Dogma sich entwickelt habe, und auf welche Weise dieselben nach Stadien und Richtungen verlaufen seyen. Dieß wird vom Verfasser auf eine anregende und lehrreiche Art unter fortgehender

Hinweisung auf das Factische gemäß den obigen Auseinandersetzungen dargelegt. Nachdem dieß geschehen, folgen nun noch Andeutungen über die Darstellung selbst (S. 361—373.), welche er mit den Worten einleitet: „Durch dieses Ineinandergreifen der empirischen Forschung und des rationellen Verständnisses, durch dieses Zurückgehen vom Einzelnen auf allgemeine geschichtliche Zusammenhänge und umgekehrt, durch dieses Begreifen des Dogma aus dem Leben und das Zurückbeziehen des Lebens und seiner Erscheinungen auf das Dogma u. s. w. — wird sich die Dogmengeschichte vor dem Geiste des Historikers wie ein lebendiger Verlauf gestalten, wie ein geordnetes Drama, dessen einzelne Charaktere ihm bekannt sind, dessen Entwickelung ihm klar ist. Dieses Bild nun zu zeichnen, ist die letzte Aufgabe." Mit Uebergehung aller weiteren Regeln, als aus dem Bisherigen sich von selbst ergebend, bespricht der Verfasser nur noch 1) die Aussonderung des Stoffes, darauf dringend, daß der litterarhistorische Stoff und die Belege aus den Quellen weggelassen werden, weil es sonst zu einer klaren, schönen, künstlerischen geschichtlichen Darstellung niemals kommen könne; 2) die Anordnung des Stoffes — eine Kritik der sonstigen Periodeneintheilungen und Vertheilungen des Stoffes, deren Resultat ist: keine Quereintheilung, sondern Zerlegung der Dogmengeschichte nur in Perioden, deren Stadien und deren Richtungen (nicht allgemeine, specielle Dogmengeschichte). — Wie der Verfasser demnach das Material ordnen würde, deutet er S. 370—372. an. Nachdem er sodann bemerkt hat, daß durch solche Aussonderung und Anordnung die Schönheit der Darstellung zum Theile schon verwirklicht sey, so faßt er 3) was sonst in dieser Beziehung zu fordern ist, darin zusammen, daß der Dogmenhistoriker seinen Stoff wirklich erzählen soll, was dadurch bedingt sey, daß er die einzelnen Erscheinungen theils als geistige Thaten und

Producte der Individuen und Zeiten, theils als wirksame Kräfte und Potenzen auffasse. — Zuletzt classificirt er noch die dogmengeschichtlichen Werke nach ihrer Behandlungsweise: 1) Darstellungen der dogmatischen Bewegungen ihrer eigenen Zeit, welche mehr als Quellen gelten. 2) Geschichtliche Behandlung der Leistungen einer vergangenen Zeit. a) Materialiensammlungen; b) kritische Werke; c) durch den Gegensatz gegen diese hervorgerufene indifferente; d) pragmatische; e) philosophische — Zwischenstufen zwischen den Anfängen der Dogmengeschichte selbst und der vollkommenen Gestaltung der Dogmenhistorie, welche sämmtlich ihre Berechtigung haben, wenn nur die Wahrheit der Geschichte nicht verletzt wird, da nicht Alle Alles thun können. Der eben so bescheidene wie gründliche Verfasser schließt mit den Worten, „daß auch diese Schrift gerne damit zufrieden seyn würde, wenn sie nur ein Steinchen herzutragen könnte zu dem gemeinsamen Baue."

Referent spricht gewiß aus der Seele aller unbefangenen Stimmfähigen heraus, wenn er erklärt, daß der Verfasser einen sehr bedeutenden Beitrag zum Ausbau unserer Wissenschaft gegeben, und bekennt gerne, daß er selbst viel von demselben zu lernen habe, und daß ihm dasjenige, was der ganzen hier gegebenen Uebersicht vorangeschickt worden (1840, 4. S. 1051 ff.), nunmehr als sehr dürftig und ungenügend erscheint, nachdem er dieses, bei der damaligen Ausarbeitung (im Herbste 1839) ihm noch nicht bekannt gewordene Werk kennen gelernt hat. — Er begnügt sich auch für jetzt mit der Inhaltsangabe, ohne weitere Bemerkungen hinzuzufügen, zumal diese ganze Uebersicht sich ohnehin schon zu sehr ausgedehnt hat. Aus dem hier Mitgetheilten kann auch jeder Kundige dasjenige leicht entnehmen, was nach vorangehenden Andeutungen noch zu besprechen seyn möchte.

Nach diesem methodologischen Fortschritte erscheint nun auch einerseits die Selbständigkeit der Dogmenhistorie als vollkommen begründet, andererseits der Vorschlag des Herrn Dr. Kist (in Ilgen's Zeitschrift für die histor. Theol. 5, 2. S. 1—54), den Stoff der Geschichte der Lehre des Christenthums und der christlichen Dogmengeschichte genauer zu unterscheiden und in der Behandlungsweise von einander zu trennen, als ganz überflüssig.

Kling.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von **Friedrich Perthes** ist erschienen:

A. **Neander**, Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 9r Theil. 2 Thlr. 16 gr.

— — wohlfeile Ausgabe 1 Thlr. 12 gr.

H. **Ritter**, Geschichte der **christlichen** Philosophie. 1r Theil. 2 Thlr. 8 gr.

Allen evangelischen **Geistlichen**, **Lehrern** und heilsbedürftigen **Christen** wird hiermit angezeigt, daß nunmehro wieder:

Die Entwürfe und Stoffe zu Unterredungen über Luther's kleinen Katechismus von Dr. W. Harnisch,

vollständig in allen Buchhandlungen zu haben sind. Gleich nach dem Erscheinen des dritten Theils war die zweite Auflage des ersten Theils vergriffen, nun ist aber die dritte Auflage desselben wieder versandt. Das ganze Werk (94½ Bogen stark) kostet im Buchhandel 3⅚ Rthlr. Wer sich aber unmittelbar an den Herausgeber wendet, erhält bei 3—24 Theilen 25; bei 25—99 Theilen 33⅓, bei 100 Theilen und darüber 50% Rabatt, wenn er gleich den Geldbetrag einsendet.

Eduard Anton
in Halle.

(U. a. Lieder von Otfried, Spervogel, W. v. d. Vogelweide, G. v. Straßburg, Gesänge der Geißler, Tauler's, Heinrich's v. Loufenberg, Johannes v. Salzburg; Lieder aus dem Witzel'schen Psalter und dem Vehe'schen Gesangbuche) S. 38 — 128. 605 — 675. III. Geistliche Lieder aus der Zeit der Reformation. (Ulrich v. Hutten. Martin Luther. Lieder der lutherischen Kirche — der Böhmischen Brüder — der reformirten Kirche — von Burcard Waldis — Martyrer-Lieder) S. 129 — 603. 676 — 717. IV. Lieder der ältesten katholischen Gesangbücher (M. Vehe. G. Witzel. Leisentrit) S. 694 — 717. V. Fünf Anhänge. S. 718 — 894. 1. Beschreibung der alten Gesangbücher. 2. Vorreden derselben. 3. Neununddreißig weltliche, geistlich umgearbeitete Lieder. 4. Anmerkungen. 5. Ausführliche Register.

In der Fr. Wagner'schen Buchhandlung in Freiburg hat die Presse verlassen und wurde an alle Buchhandlungen zur Fortsetzung versandt:

Zeitschrift für Theologie, in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von den DD. Hug, Werk, v. Hirscher, Staudenmaier und Vogel, Professoren der theologischen Facultät an der Universität Freiburg. Fünfter Band (oder Jahrgang 1841, erster Band), erstes Heft. Preis des Bandes von zwei Heften 3 fl. 12 kr. rhein. oder 2 Thlr.

Der ganze Jahrgang besteht aus zwei Bänden oder vier Heften. — Inhalt dieses Heftes: I. Abhandlungen. Katholicismus von Dr. v. Hirscher. Einleitung in die christliche Dogmatik von Dr. Staudenmaier. II. Recensionen und Anzeigen.

Von der

Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche

von

Rudelbach und **Guerike**,

die bereits eine ungewöhnliche Theilnahme gefunden hat, ist soeben das erste Quartalheft des Jahrg. 1841 erschienen und zum Preise von 20 gGr. (25 Ngr.) durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Bernh. Tauchnitz jun. in Leipzig.

Tübingen von L. Fr. Fues ist zu beziehen:

Archinard, Andr., La chronologie sacrée, basée sur les découvertes de Champollion. 8. Genève Cherbuliez. 1 fl. 40 kr. oder 1 Thlr. netto.

So eben ist erschienen:

Kurzgefaſstes exegetisches Handbuch

zum Neuen Testament.

Von

Dr. *W. M. L. de Wette.*

IIn Bandes 2r Theil.

Erklärung der Corintherbriefe.

gr. 8. Preis: 1⅛ Thlr.

Die nächste Lieferung wird die Briefe an die Galater und Thessalonicher enthalten.

Von des 1. Bd. 4. Liefrg., Apostelgeschichte, wird demnächst die zweite Auflage, und von des II. Bd. 1. Lief., Römerbrief, die dritte Auflage erscheinen, und das Werk dann wieder vollständig zu haben seyn.

Leipzig.

Weidmann'sche Buchhandlung.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden. Aus dem Englischen. Mit dem Plane von Jerusalem, dem Grundrisse des Tempels und eingedruckten Holzschnitten. fl. 8. 20 gr.

Hofmann, L., die heilige Passion oder Geschichte des Leidens und Sterbens unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Mit Gebeten und Liedern und einer kurzen Geschichte der Zerstörung Jerusalems. Nebst einem Holzschnitte, die Kreuzigung Christi darstellend, nach einem Altargemälde von Seekatz. 8. 12 gr.

Leipzig, im April 1841.

Karl Tauchnitz.

Im Verlage von Friedrich und Andreas Perthes ist erschienen:

Prophetische Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus und der typisch-prophetische Charakter in Beziehung auf Roms Verhältniß zu Deutschland. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte und zu tieferer Würdigung des römischen Geschichtschreibers von Dr. W. Bötticher. 2 Theile.

Den Aeußerungen des Verfassers zufolge sollte vorliegende Schrift ursprünglich nur auf wenige Bogen beschränkt seyn und auf das Verhältniß Roms zu Deutschland nur aufmerksam machen. In ihrer jetzigen Gestalt legt sie dieses auf das umfassendste aus einander und ist darum gerade für die gegenwärtige Zeit von der größten Wichtigkeit. Die Einleitung handelt zunächst von der Vorbereitung der heidnischen Welt auf das Christenthum, charakterisirt dann Tacitus nach seinen Werken, weist nach, wie sich bei ihm das praktisch-sittliche Princip, so weit es überhaupt einem Heiden möglich war, dem Christenthume nähert, und wie hiermit zugleich die Anerkennung der sittlichen Elemente innerhalb der germanischen Welt gegeben sey. Das erste Kapitel handelt sodann von dem Gesetze des Gegensatzes und der Analogie. Hier wird nachgewiesen, wie die ganze Geschichte als eine Erziehung des Menschengeschlechtes zu Christo zu fassen sey, und wie sich daher alles wahre Leben diesem ewigen Vorbilde analog entwickeln müsse. Im zweiten Kapitel wird die vorchristliche Zeit und die Zeit der Erscheinung Christi äußerst anschaulich ihrem inneren Wesen nach charakterisirt, die Bewegung der ganzen Geschichte auf diese auf das bestimmteste dargelegt und Tacitus Ahnung dieses neuen Lebens nachgewiesen. Im dritten Kapitel werden wir

mit Tacitus sittlichem Wesen, seinem Glauben, seinem Divinationsvermögen, seiner ganzen Weltanschauung, besonders in Bezug auf das Christenthum bekannt gemacht. Das vierte Kapitel schildert auf eine sehr anziehende Weise Deutschlands Verhältniß zu Rom, wobei Tacitus auch wieder der Leitfaden ist. Aus Allem geht hervor, daß zwar von jeher Rom Deutschland gedroht, aber auch stets die römische Herrschaft in Deutschland ihr allmähliches Ende gefunden hat. Der Nachweis, daß gegenwärtig Rom, wie alle romanischen Völker, und zwar zunächst die Franzosen, nach denselben Principien wie vordem die alten Römer verfahren, macht das Buch gerade jetzt sehr wichtig. Referent ist durch des Verfassers lebendigen, echtchristlichen Glauben und dessen wahrhaft patriotische Gesinnung vielfach erquickt worden, und kann daher nur wünschen, daß diese Erquickung recht Vielen zu Theil werde.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1841 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Abhandlungen.

Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie.

Vom

Professor Dr. Kling.

Das Wort „Theologie" wird bekanntlich in verschiedener Bedeutung gebraucht und der dadurch bezeichnete Begriff hat bald einen weitern Umfang, bald eine engere Begrenzung. Das griechische Alterthum verstand darunter die Lehre von den Göttern und deren Verhältnissen, Abkunft und Cultus. Im patristischen Sprachgebrauch erscheint das Wort häufig als Bezeichnung der Lehre vom θεὸς λόγος. Hiernach wurde der Apostel Johannes wegen des Prologs zu seinem Evangelium gerne ὁ θεόλογος genannt; eben so der berühmte Gregor von Nazianz als beredter und geistvoller Vertheidiger dieser Lehre. Wir verstehen darunter insgemein entweder die Wissenschaft der Religion, oder in engerem Sinne denjenigen Theil der Dogmatik, worin von Gottes Existenz, Wesen und Eigenschaften, so wie von den göttlichen Werken gehandelt wird. Reden wir von der christlichen Theologie, so meinen wir offenbar damit die christliche Religionswissenschaft, fassen also den Begriff in seinem weitern Umfange. — Ob aber jene Differenz des Sprachgebrauchs eine absolute ist, so daß diese verschiedenen Bedeutungen rein neben und außer einander

liegen? Diese Frage möchten wir keineswegs ohne Weiteres bejahen, sondern vielmehr den Versuch wagen, ob nicht der Unterschied sich auf eine tiefere Einheit zurückführen lasse. Gehen wir vom modernen Sprachgebrauch und dessen weiterer und engerer Begrenzung aus, so dürfte man wohl mit Recht sagen, in der Theologie im engeren Sinne sey die Theologie im weiteren Sinne wesentlich enthalten. Die ganze christliche Religionswissenschaft, mag sie nun auf die Feststellung des Sinnes und Textes der heiligen Urkunde (Exegese und Kritik), oder auf die genetische und zusammenfassende Darstellung ihrer Lehren und Lehrweisen (biblische Theologie und System der christlichen Lehre), oder auf die Darlegung der successiven Entwickelung des Dogma, der Sitte, der Verfassung und des Cultus (Dogmen- und Kirchengeschichte), oder auf die Nachweisung der Zusammenstimmung der christlichen Grundgedanken mit aller wahren Vernunft und Wissenschaft (Apologetik), oder auf die Erkenntniß und Ueberführung der der christlichen Wahrheit entgegenstehenden Grundirrthümer (Polemik), oder auf die Construction des dogmatischen und ethischen Systems, wie es im Bewußtseyn der Gegenwart sich gestaltet (Dogmatik und Ethik), oder endlich auf den Dienst und die Regierung der Kirche (praktische Theologie) sich beziehen, — was Anderes hat sie zum Inhalte, als das göttliche Werk der Offenbarung, wie es in Theorie und Praxis, in Geschichte und Lehre, in Wort und That im menschlichen Daseyn begründet und fortgeführt, von Stufe zu Stufe sich entfaltet, durch viel Kampf und Drangsal in immer reineren Formen sich verwirklicht und im menschlichen Bewußtseyn als Wahrheit und Leben sich erweist, eben damit aber Gottes Wesen und Eigenschaften immer klarer und vollkommener erkennen läßt. So ist denn die ganze Theologie im weiteren Sinne nur die reiche, allseitige Entwickelung und Bestimmung der Theologie im engeren Sinne, welche den Grundbestandtheil der

theologischen Centralwissenschaft bildet. — Wie verhält sich aber nun zu dieser Theologie im modernen Sinne die θεολογία im Sinne der Kirchenväter? Ist zwischen beiden nicht ein bedeutender Abstand? — So könnte es scheinen, wenn man die Sache obenhin betrachtet; aber bei genauerer Erwägung stellt es sich ganz anders heraus. Die Lehre vom θεὸς λόγος, ist sie nicht Grund und Mittelpunkt aller christlichen Religionswissenschaft? Alle unsere Gemeinschaft mit Gott und alle Reflexion darüber — beruht sie nicht in der Selbstoffenbarung Gottes, in seinem Sichaussprechen, und dieses wiederum in seiner ewigen Selbstobjectivirung? Und eben dieß ist in der Lehre vom θεὸς λόγος ausgedrückt. Der uranfängliche menschgewordene Logos ist das Princip unserer Religion und Religionswissenschaft, und um ihn, um seine Person und sein Werk bewegt sich unsere ganze Theologie. Ja, sie hat ihren wesentlichen Bestand in der Erkenntniß, daß er Gott ist, daß dieser der Welt immanente Grund aller Entwickelung, so wie aller Erneuerung und Herstellung des religiösen Lebens wesentlich göttlich ist, zwar ein abgeleitetes von der transscendentalen, überweltlichen Gottheit, aber identisch mit ihr, so daß in ihm die Gottheit und Menschheit wahrhaft Eins oder geeinigt ist, Ein unzertrennliches Geistesleben, dessen fortschreitende Bethätigung im Erkennen und Wirken die Christianisirung des Menschengeschlechts ist. — In dieser Lehre ist die Einheit des Christenthums mit allem vernünftigen Leben und der wahren Entfaltung desselben, in ihr die Einheit desselben mit den vorchristlichen Bildungen, Gottesoffenbarungen und göttlichen Institutionen gegründet; in ihr beruht die Wahrheit seiner Entwickelung durch göttlichen Geistestrieb zu göttlicher Vollkommenheit des Wissens und Wirkens.

Dies einfach auszusprechen und damit jede untergeordnete und irrige Ansicht und jede unwahre Trennung zurückzuweisen, war Sache der ursprünglichen Zeugen des mensch-

gewordenen Logos, durch welche er das in ihm begründete religiöse Gemeinleben constituirt hat. In hoher Klarheit tritt dieß hervor im johanneischen Prologe, und in ein paar paulinischen Briefen (z. B. Eph. 1, 10, ff. 3, 9. 4, 10. Kol. 1, 15—20. 2, 19 u. s. f.). Damit sind die Keime der Theologie gelegt, aber ihr Hervortreten als Wissenschaft, die Entfaltung jener Keime zum wirklichen System ist ein späteres. Die Wissenschaft setzt Zweifel und Verneinung voraus und ist ihrem Wesen nach eine dieselben aufhebende Erweisung der Wahrheit. Dieß ist auch die Genesis der christlichen Religionswissenschaft. Die im reinen apostolischen Zeugniß ausgesprochene und demselben zufolge von dem wahrhaft Erleuchteten erfaßte und erkannte Universalität des Christenthums, die Geltung desselben als des, wie für die ganze Menschheit bestimmten, so dem allgemeinen Bedürfniß entsprechenden und die allgemeine Wahrheit in sich tragenden, wurde in verschiedenem Sinne von verschiedenen Standpunkten aus verneint oder doch bezweifelt, mitunter auch ohne bestimmte Theorie wenigstens praktisch verleugnet. Während Christen von beschränkter Geistesrichtung die Einheit des Christenthums mit der alttestamentlichen Offenbarungsinstitution zu unterschiedloser Einerleiheit herabsetzten und eben hiermit den Particularismus wieder einführend, die Angemessenheit der christlichen Wahrheit zu den reinsten und höchsten Bedürfnissen und Bestrebungen des großen heidnischen Völkergebiets, die Zusammenstimmung der innersten und tiefsten Tendenzen der Aufrichtigen auch unter den gebildeten und philosophirenden Heiden mit der im Christenthume thatsächlich geoffenbarten und verwirklichten Gottesweisheit verkannten und so diesen Suchenden die Thüre zum Heile zu verschließen drohten, so erhob sich andererseits ein Particularismus der Wissenden oder eigentlich phantastischer Speculation Verfallenen, welche die Einheit der testamentischen

Institutionen zerreißend, oder doch den Unterschied über das richtige Maß hinaus hervorhebend und schärfend, und überhaupt das, was ihnen wahres Christenthum war, isolirend, aus der Entwickelung der Menschheit heraussetzend, alle in ihrem Sinne Nichtwissende, Nichtpneumatische von der Fülle des Heils ausschlossen und insofern das Christenthum als Monopol der eine gewisse Bildungsstufe einnehmenden, oder auf einem gewissen Standpunkte der Beschauung Stehenden und dazu ursprünglich (von Natur) Prädestinirten und Disponirten betrachteten und bezeichneten. So wurde von entgegengesetzten, zum Christenthume sich bekennenden Richtungen aus die wahre Allgemeinheit desselben negirt: einerseits auf judaistische, andererseits auf pseudo-gnostische Weise. Dazu kam aber noch eine anderweitige, und zwar mit durch die eben berührten Richtungen hervorgerufene Verneinung jener Universalität: eine feindselige Ablehnung derselben von außen her, von Seiten des in sich beharrenden Heidenthums, insbesondere der hellenischen Philosophie, welche, scheinbar berechtigt durch die judaistische Bornirtheit und durch die gnostische Ausstaffirung des Christenthums mit fremdartigen Philosophemen und Theologumenen, das ganze Christenthum einerseits für etwas Absurdes und aller höheren Vernünftigkeit Ermangelndes, andererseits für eine abgeschmackte Composition und Compilation aus da- und dorther entlehnten und willkürlich zusammengerafften Bestandtheilen erklärte und vornehm auf diese sogenannte „Philosophie der Barbaren" herabsah.

In den polemisch-apologetischen Bestrebungen, welche diesen verschiedenen Anfechtungen und Angriffen entgegentraten und als deren Repräsentanten uns Männer wie Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, Athenagoras nebst andern denselben gleichzeitigen Kirchenlehrern bekannt sind, finden wir bedeu-

tende theologische Elemente, eine vielfache Zubereitung der Steine zum Baue der theologischen Wissenschaft. Vornehmlich aber ist es die Lehre vom θεὸς λόγος, welche in ihrer hohen und allseitigen Bedeutung Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion wird, und zwar so, daß theils ihre innere Seite, der immanente Unterschied in der Idee der Gottheit, näher bestimmt und speculativ entwickelt zu werden anfängt, theils ihre äußere Seite, die Vermittelung alles Entstehens und aller Entwickelung, insbesondere alles geistigen Lebens durch den Logos, die Beziehung aller Keime und Richtungen des Wahren und Guten unter allen Völkern, namentlich auch des Wahren in der hellenischen Philosophie, auf ihn, das Verhältniß des Christenthums oder des in der Menschwerdung des Logos beruhenden Gemeinlebens als der Totalität des Vernünftigen und Wahren zu den fragmentarischen und propädeutischen Elementen desselben im Heidenthume, wie zu der nomothetischen, typischen und prophetischen Vorbereitung im Judenthum als Wirkungen und Aeußerungen des einen und selbigen Logos immer mehr ins Bewußtseyn kommt und immer klarer und bestimmter dargelegt wird. In diesen theologischen Grundgedanken treffen die bedeutendsten Kirchenlehrer zusammen, mögen sie nun mehr Gewicht legen auf die Gestaltungen des Wahren im philosophischen Gebiete, wie Justin, oder auf die ursprünglichen Züge desselben im einfachen Gottesbewußtseyn der Heiden, wie Tertullian; mögen sie mehr mit kühner Zuversicht die vollkommene Vernünftigkeit des Christenthums mit allen seinen Thatsachen und Lehren a priori behaupten, als beruhend in der absoluten Göttlichkeit seines Ursprungs (Tertullian), oder dieselbe durch Vergleichung mit dem Besten und Wahrsten bisheriger Forschung ins Licht setzen und durch Argumentationen, welche auf allgemein geltende Grundsätze zurückgehen, nachzuweisen sich bemühen.

In allem diesem aber erkennen wir mehr nur wichtige Vorbereitungen der theologischen Wissenschaft, als den eigentlichen Anfang derselben. Aber allerdings wichtige Vorbereitungen. Bereits sehen wir auf der einen Seite die Feststellung der Erhabenheit der christlichen Offenbarung über alle bisherige Vernunftentwickelung, auf der andern Seite die Behauptung ihrer Rationalität, d. h. ihrer Zusammenstimmung mit allem wirklich Vernünftigen, wozu sie sich verhält, wie die Totalität zum sporadischen Partiellen, wie das Absolute zum Relativen. Ihre immanente Vernünftigkeit aber, die sie hat und haben muß, als Manifestation des göttlichen Logos, wird in Bezug auf Einzelnes, was als Bestandtheil der Offenbarung ausgegeben wird, Kriterium der Wahrheit und der wirklichen Angehörigkeit desselben zur göttlichen Offenbarung, in dem bekannten Principe der „Gotteswürdigkeit," des θεοπρεπές, der Grundlage aller höheren Kritik. — Auch ist der Unterschied theologischer Erkenntniß und des einfachen Glaubens schon auf eine sehr bestimmte Weise hervorgetreten, wie z. B. eine Aeußerung Tertullian's im Anfange seiner Schrift: „de baptismo" lehrt, wo er sagt: „Non erit otiosum digestum istud, instruens tam eos, qui cum maxime formantur, quam et illos, qui, simpliciter credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum intentatam probabilem fidem per imperitiam portant."

Warum wir aber, trotz dieser und anderer höchst bedeutenden theologischen Elemente, doch bei den bisher genannten Kirchenlehrern, den sogenannten Apologeten, nur Vorarbeiten zur Theologie finden können, darüber bedarf es noch einer näheren Erklärung. — Um von theologischer Wissenschaft, d. h. wirklichem Vorhandenseyn derselben reden zu können, dazu wird vor Allem das erfordert, daß ein bestimmtes inneres Bedürfniß und ein kräftiger Trieb sich kund gibt, die christli-

chen Grundgedanken in ihrer wesentlichen Einheit und organischen Ganzheit darzustellen, dieses Ganze als das Wahre und Vernünftige und allein den Menschen Befriedigende zu erweisen, und durch Bestimmung sowohl seiner Verschiedenheit von, als seiner Einheit mit allen vorhandenen Manifestationen des Wahren und Göttlichen im Menschengeschlechte ihm seine rechte Stellung zu vermitteln. Sehen wir nun auf die Reihe der Apologeten, so werden wir jene Bedingung hier noch nicht ganz erfüllt finden. Man kann wohl bemerken, daß die christlichen Grundgedanken in ihrem Bewußtseyn ein zusammenhängendes Ganzes bilden, und daß sie die Wahrheit und Stellung dieses Ganzen mehr oder weniger sicher und klar erkennen. Aber dieß kommt doch mehr nur zufällig zum Vorscheine. Ein ihnen entgegentretender philosophischer Angriff auf das Christenthum, oder eine von ihnen bekämpfte häretische Theorie reizt und drängt sie, sich darüber auszusprechen und es geltend zu machen. Um gewisse specielle Punkte gehörig ins Licht zu setzen, sind sie genöthigt, deren Zusammenhang mit dem Ganzen hervorzuheben. Oder sie werden durch das tiefere und eindringendere Nachdenken, wozu die vorliegende Aufgabe sie drängt und veranlaßt, auch unwillkürlich zur Besprechung jenes Zusammenhangs hingeführt. Oder auch gilt es, einen das Ganze betreffenden Angriff oder eine Verfälschung dieser Art durch eine übersichtliche Betrachtung der ganzen christlichen Wahrheit zurückzuweisen und als unwahr aufzudecken. In diesen und ähnlichen Fällen ist es gewöhnlich zunächst eine äußere Veranlassung und ein äußeres Bedürfniß, woraus Darstellungen dieser Art hervorgehen, denen wir eben darum nicht den eigentlichen Charakter theologischer Wissenschaft zuschreiben, so ähnlich sie auch den diesen Charakter wirklich an sich tragenden seyn mögen. — Hier-

mit soll übrigens nicht geleugnet werden, daß bei den Tüchtigsten unter den Apologeten auch jener innere Trieb vorhanden gewesen sey und bei ihren Productionen mitgewirkt habe, wie denn bei einem Tertullian und Athenagoras, um nur diese bedeutendsten Denker zu nennen, gewiß jener Trieb sehr kräftig war. Aber wir möchten sagen, er sey vielmehr der Coefficient, als der eigentliche Factor gewesen, und habe sonach nicht den Charakter jener Producte bestimmt. Sollten wir aber auf Geistesproducte treffen, welche zwar auch darauf angelegt sind, vorhandenen Zuständen und Bedürfnissen zu entsprechen, aber in ihren theologischen Expositionen nicht als durch diese eigentlich hervorgerufen und bestimmt erscheinen, sondern vielmehr als Ausdruck eines Geistes, der, von innen heraus gedrungen, die in ihm lebendige organische Einheit und Totalität der christlichen Wahrheit frei darstellt: so werden wir keinen Anstand nehmen, in ihm den Repräsentanten oder das Organ der beginnenden christlichen Religionswissenschaft als solcher anzuerkennen, gesetzt auch, daß er nicht ein abgeschlossenes Ganzes in streng logischer Form oder in rein dialektischer Bewegung producirte, sondern mehr in unmittelbarem Ergusse der Begeisterung und in einer wenigstens scheinbaren Regellosigkeit seinen Gedankenreichthum mittheilte und das System, das er in sich trägt, nur errathen oder nur durch eindringende Forschung entdecken ließe. — Einen solchen Geist aber glauben wir in Clemens dem Alexandriner zu erkennen, und möchten daher behaupten, und hoffen es auch nachweisen zu können, daß in ihm der erkennbare bestimmte Anfang christlicher Theologie als solcher sich darstelle, daß er die Reihe der christlichen Theologen im engeren Sinne eröffne.

Schwerlich möchte sich auch irgend ein Punkt in der weiten *οἰκουμένη* finden, der so wie Alexandria dazu geeignet wäre, der Ausgangspunkt christlicher Religions-

wissenschaft zu seyn. Hier war es ja, wo in mehr als einer Beziehung, namentlich aber auch auf dem Gebiete der Wissenschaft jener Universalismus sich ausbildete, der im Christenthume seine wahre Verwirklichung und sein lebendiges Centrum fand. Hier, in der Stadt des großen Alexander, der, von der gewaltigen Idee des Weltreichs erfüllt, die bisher streng geschiedenen Gegensätze des Orients und Occidents zu verknüpfen, zunächst politisch zusammenzufassen, unternahm, hier kam es im Laufe der Jahrhunderte, die zwischen jenem Heros und zwischen dem Auftreten des Weltheilandes verflossen, zu einer Verschmelzung von Denkarten, welche sonst einander schroff entgegenstanden. Griechische Philosophie und orientalische Religion einigten sich hier zu neuen Gestaltungen, in denen ein die bisherigen Particularitäten zurückdrängendes universelles Princip sich aussprach. Die griechische Idee eines transscendentalen Absoluten und der orientalische Gedanke eines in der Welt unmittelbar gegenwärtigen und wirksamen Göttlichen fanden ihre Vermittelung in der Idee des Logos, der hypostasirten platonischen ἰδέα, des Inbegriffs der die Welt schaffenden, erhaltenden und regierenden göttlichen Kräfte, welche, das materielle, sinnliche Daseyn durchdringend und so vollkommen als möglich gestaltend, die Verbindung zwischen diesem und dem Absoluten, das keine unmittelbare Gemeinschaft mit dem Materiellen eingehen kann, vermitteln. — Männer, in welchen der Geist dieser Zeit lebendig war, wie der alexandrinische Jude Philo, durchbrachen die Schranken des alten Particularismus und wollten nur von einer wahren allgemeinen Religion wissen. Ein Universalismus, der übrigens nur im Christenthume rein und klar hervortritt, wogegen er sonst immer wieder den alten Mächten irgendwie anheimfällt, wie denn in Philo das Judenthum seinen Particularismus in der Form der Superiorität der auserkorenen Nation und in der Behauptung der Abstammung aller wahren Philosophie

aus den mosaischen Schriften seine Rechte geltend zu machen sucht, im Gnosticismus die orientalische Besonderheit überhaupt, oder im Gegensatze gegen das Jüdische der heidnische Orientalismus wieder emportauchte, in einer fatalistisch-physischen Ansicht von der Basis der Theilnahme an der wahren Religion oder Philosophie (als beruhte dieselbe in der ursprünglichen, von aller Willensbestimmung des Subjects unabhängigen Disposition), endlich in dem sogenannten Neuplatonismus das hellenische Heidenthum mit den in dieser Periode herrschend gewordenen Ideen sich einigte, indem es die mythischen Götter und Culte denselben unterordnete und danach deutete, und so das Hergebrachte und Nationelle gegen den dasselbe bewältigenden und aufhebenden reinen Universalismus des Christenthums zu behaupten bemüht war a).

Diese verschiedenen außerchristlichen Formationen des seinem Grundcharakter nach universalistischen Geistes der Zeit hatten nun nach der Mitte und gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ihren Hauptsitz gerade in Alexandria. Die jüdische Form freilich war mit dem Judenthume selbst schon mehr in den Hintergrund gedrängt, wiewohl auch von hier aus noch immer eine Opposition gegen das Christenthum stattfand (vgl. z. B. Clem. Strom. VII. 15. ed. Sylb. 320. Potter. 886); aber die orientalische blühte hier eben um diese Zeit in den Schulen des Valentinus und Basilides, und die neuplatonische bekam in Alexandria durch Ammonius Sakkas, den Zeitgenossen des Clemens, jenen entschiedenen Charakter, in welchem sie durch dessen Schüler Plotin und seine Nachfolger weiter aus-

---

a) Eine scharfsinnige und geistreiche Darstellung dieses ganzen Processes enthält die Abhandlung von L. Georgii in der ilgen'schen Zeitschrift für historische Theologie 1839. 3. S. 1 bis 98: „Ueber die Gegensätze in den neuesten Auffassungen der alexandrinischen Religionsphilosophie."

gebildet wurde. — Daß nun unter solchen Umständen, in diesem geistigen Gährungsprocesse, unter den Kämpfen der verschiedenen Geistesformen, deren vorzüglicher Mittelpunkt **Alexandria** war, diese Stadt auch vorzugsweise die **Geburtsstätte der christlichen Religionswissenschaft** werden mußte, daß ihre welthistorische Stellung auch diese Aufgabe mit in sich begriff, das möchte keinem gegründeten Zweifel unterworfen seyn, und wir werden darüber vollends zur sicheren Entscheidung kommen, wenn wir in dem hier zunächst in Betracht kommenden christlichen Alexandriner **Clemens** das wirklich finden, was vorhin kurz angedeutet worden, wenn uns der Inhalt seiner Schriften die Ueberzeugung verschafft, daß die Gährung seiner Zeit und Umgebung ihn in einen geistigen Lebensproceß hineingeführt, dessen natürliches Ergebniß die theologische Wissenschaft seyn mußte, deren, wenn auch nicht in streng dialektischer Methode hervortretende, doch in speculativem Gehalt und wesentlich organischer Totalität erkennbare Anfänge in ihm sich darstellen.

Das Wenige, was uns von Clemens überliefert ist und was wir daher von seinem **Lebensgange** und von seiner **Stellung** wissen, läßt uns schon sein tieferes wissenschaftliches Eindringen in den Inhalt der christlichen Offenbarung erwarten. Erst im reifen Mannesalter war er Christ geworden, da er die volle Befriedigung seines nach Wahrheit forschenden Geistes, die er in verschiedenen Systemen vergebens gesucht hatte, im Christenthume fand. Und nun durchreiste er verschiedene Länder a), überall christliche Weise, Männer von gründlicher Erfahrung und Erkenntniß aufsuchend, um mit den Schä-

a) Nach seiner eigenen Angabe Griechenland und Unteritalien, Cölesyrien und Assyrien, Palästina und Aegypten, vergl. Strom. I. 1. §. 11. (Sylb. 118. Potter. 322.), wo er von dieser Schrift sagt, er sammle darin „ὑπομνήματα εἰς γῆρας, λήθης φάρμακον, εἴδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων

tzen ihres Geistes sich zu bereichern. So war er vortrefflich ausgerüstet für das Amt, in das er eintreten sollte, für die Stelle eines Vorstehers der alexandrinischen Katechetenschule, wo es galt, gelehrten und in die Philosophie und Bildung der Zeit eingeweihten Männern durch gründliche Belehrung und Lösung ihrer Zweifel den Uebergang zum Christenthume möglich zu machen, auch wohl denkenden und durch Berührung mit Häretikern und Heiden zweifelhaft gewordenen oder zu schärferer Untersuchung angeregten Mitgliedern der Christengemeinde eine ihrem Bedürfniß entsprechende Unterweisung zu geben, und Jünglingen und Männern, welche die Gabe der Erkenntniß zum Besten der Gemeinde in sich auszubilden strebten, hierzu behülflich zu seyn. Aufgaben, welche eben so ein wissenschaftliches Durchdenken der christlichen Wahrheit und eine exegetische Tüchtigkeit, wie eine genaue Bekanntschaft mit den gangbaren Systemen und eine kritische und dialektische Fertigkeit erforderten, um einestheils den innern Zusammenhang, die Einheit und Harmonie der christlichen Lehren und ihr Begründetseyn in der Schrift, der urkundlichen Quelle der christlichen Lehre, anderntheils das Unwahre und Irrthümliche häretischer und heidnischer Meinungen darzuthun, oder durch Eingehen auf den Standpunkt der zu Belehrenden und Zurechtzuweisenden, durch Sonderung des Wahren und Falschen in ihrer Denkweise, durch Aufzeigung der Genesis des Irrthums und durch Hinleitung von dem schon erkannten Wahren zur vollkommenen Wahrheit die rechte christliche Ueberzeugung zu vermitteln. — Ein für solche Aufgaben

ἐκείνων ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων. Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς μεγάλης Ἑλλάδος, τῆς κοίλης θάτερος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου, ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν, καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν κ. τ. λ."

so wohl ausgerüsteter Mann nun, dessen forschender Geist im Christenthume die volle Genüge gefunden, und der den Schatz des christlichen Wissens der Trefflichsten seiner Zeit in sich aufgenommen, mußte, wenn irgend einer, ein vorzügliches Organ des Geistes zur Hervorbringung einer christlichen Religionswissenschaft seyn.

Sehen wir nun, inwiefern sich uns diese Erwartung durch seine Schriften bestätige oder nicht. Schon das erregt ein günstiges Vorurtheil für seine höhere Wissenschaftlichkeit, daß seine drei Hauptschriften: der *λόγος προτρεπτικός*, der *παιδαγωγὸς* und die *στρωματεῖς* in einem ihm selbst bewußten und von ihm selbst ausgesprochenen inneren Zusammenhange miteinander stehen und, einen und denselben Hauptplan verfolgend, gewissermaßen ein Ganzes bilden. Alles bewegt sich hier um die stufenweise Hinanbildung des Menschen zur Vollkommenheit, ein Werk des göttlichen Logos, der zuvörderst als *λόγος προτρεπτικὸς* sich erweist, die Menschen ermunternd, daß sie, dem alten Wahne und der schlechten Gewohnheit absagend, dem Heile frisch sich zuwenden und so in die rechte sittliche Verfassung sich setzen; sodann als *παιδαγωγὸς* zu wirklicher Erfüllung der Pflichten auffordert, zum Rechthandeln anhält und die Affecte heilt; endlich als *ἀποκαλυπτικὸς* die zur vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit durch jene Heilung geschickt gewordene Seele lehrend vollendet [a]). Das Letztere strebt er in der dritten Schrift zu befördern, wie aus der näheren Betrachtung ihres Inhalts erhellen wird. So viel aber erhellt schon aus diesen kurzen Andeutungen, daß ihm der

a) Die genauere Auseinandersetzung dieser Momente findet sich im 1. Buche des *παιδαγωγὸς* c. 1., wo er zuletzt, Alles bündig zusammenfassend, sagt: „*σπεύδων τελειῶσαι σωτηρίῳ ἡμᾶς βαθμῷ καταλλήλῳ εἰς παίδευσιν ἐνεργῆ, τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομίᾳ ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.*

Logos das Princip des ganzen christlichen Lebens ist: der in die neue Lebensrichtung einführende, in derselben übende und befestigende und die hierdurch Vorbereiteten und Gereiften zur vollen Erkenntniß der Wahrheit erhebende. Das durch den Logos begründete Leben (Christenthum) aber hat zwei Seiten: das Gute, dessen Realisirung im Handeln der *λόγος* als *πρακτικὸς* betreibt, und das Wahre, das er als *διδασκαλικὸς* oder *δηλωτικὸς ἐν τοῖς δογματικοῖς* zum Wissen oder Erkennen erhebt. Indem Clemens diese zweifache Wirksamkeit des Logos darlegt, und zwar als Wirksamkeit des einen und selbigen Logos, so daß also auch der Inhalt derselben in der Wurzel identisch ist, oder auf eine höhere Einheit zurückgeführt werden kann, so hat er die zwei Grundbestandtheile der christlichen Religionswissenschaft: den theoretischen oder dogmatischen, und den praktischen oder ethischen, so vorgeführt, daß sie als in Einem Principe begründet erscheinen. Schon hierin zeigt sich ein höheres wissenschaftliches Streben, in welchem sich das bestimmte Hervortreten der Theologie als Wissenschaft ankündigt.

Eine bestimmtere Vergegenwärtigung des Inhalts der einzelnen Schriften wird uns aber noch mehr überzeugen, daß das Auftreten dieses Lehrers ein wahrhaft wissenschaftliches ist, so daß wir berechtigt sind, ihn als Führer der langen Reihe der wissenschaftlichen Gläubigen oder der Theologen im engeren Sinne anzusehen.

Die erste dieser Schriften, der Protreptikus, scheint zwar auf den ersten Anblick weder nach Form noch nach Inhalt der christlichen Religionswissenschaft anzugehören. Sie enthält zunächst eine Aufforderung an die Hellenen, ihrem Götzendienste und Allem, was damit zusammenhängt, den Abschied zu geben und sich dem allein wahren Gott und seinem Logos hinzugeben, um des im Evangelium dargebotenen Heils theilhaftig zu werden. Und durch das

Ganze geht ein hoher rhetorischer, oft sogar poetischer Schwung, worin sich eben so der tiefste Abscheu vor der heidnischen Impietät und Unsittlichkeit, wie die feurigste Begeisterung für das göttliche Heil im Christenthume kundgibt. Beides beleuchtet er nach allen Seiten hin, in immer neuen Wendungen, um die Gemüther von dem Dämonischen ab-, dem Heiligen und Göttlichen zuzuwenden, zu welchem Zwecke er mit Bitten und Mahnen, mit Locken und Drohen sie anzufassen sucht. Aber in diesen protreptischen Bemühungen entfaltet Clemens eine Fülle von Gelehrsamkeit und eine nicht geringe dialecktische Kunst und oratorische Gewandtheit. Die heidnische, zunächst hellenische, Mythologie, Poesie und Philosophie muß ihm dienen, um die Absurdität, wie die sittliche Verkehrtheit und Unsauberkeit des Heidenthums ins Licht zu setzen. Sie muß ihre Waffen gegen sich selbst kehren, indem ihr innerer Zwiespalt, worin sie sich selbst negirt, aufgedeckt wird. Sie muß direct wie indirect Zeugniß geben für den wahren Gott und das Christenthum. Dieses wird den Hellenen so nahe als möglich gebracht, indem der in ihrer religiösen und poetischen Redeweise ganz einheimische Clemens alle Lehre und Mahnung so viel möglich in ihrer Sprache und in gar vielfachen Beziehungen und Anspielungen auf ihre Gebräuche, Sitten und heiligen Formeln ihnen vorträgt. Wir erkennen somit in dem Begeisterten zugleich einen geistreichen Mann von wissenschaftlicher und künstlerischer Tüchtigkeit. Aber nicht nur dieß, sondern auch den Lehrer, der von den christlichen Grundgedanken so erfüllt ist, daß er aus innerem Geistesdrange dieselben zum Ziele und Princip aller seiner Lehre und Ermahnung macht, — den eigentlichen *Theologen* finden wir in dieser trefflichen Schrift. So mannichfaltig auch ihr Inhalt ist, so sammeln sich doch immer wieder alle die vielfachen Strahlen in dem Einen Brennpunkte, *in der Idee des* λόγος σωτήρ, die

sich als Anfang, Mittel und Ende der Betrachtung darstellt. So führt er gleich anfangs von den Sagen über alte Sänger, welche durch Musik wundersame Wirkungen hervorgebracht, hinüber zu dem wahrhaft guten Sänger, dem göttlichen Logos, dessen Gesang wahre und heilsame Wunder gewirkt, während dort nur verderbliche, zur Knechtschaft des Götzendienstes führende, dämonische Bezauberung zu finden sey. Verderbte aller Art, Geistigkranke und Todte habe dieser Sänger zurechtgebracht, geheilt und belebt; ja sein Gesang sey die Ursache der Harmonie des Weltalls. Diese Welt und auch die kleine Welt, den Menschen, seinen Leib und seine Seele durch den heiligen Geist mit sich verbindend, spiele er Gott[a]). Er selbst die überweltliche Weisheit, das himmlische Wort, sey Gottes panharmonisches Instrument, voll Menschenfreundlichkeit und Erbarmen, nur auf Retten und Segen bedacht, frohlockend nur über das Heil der Menschen. Dieser neue Gesang, der auf Herstellung und Erleuchtung, Todesüberwindung und Versöhnung ziele, sei aber zugleich uralt uranfänglich (Joh. 1, 1.). — Ein neuer Gesang (Lied) heiße der Logos jetzt wegen des längst geheiligten, seiner Macht entsprechenden Namens: Christus. Beides, Gott und Mensch, Erlöser, der vorher war, alles Guten Urheber für uns, sey der Logos, durch den Alles erschaffen worden, neuerlich erschienen, um die Menschen das gut Leben zu lehren, und hernach als Gott das ewige Leben zu schenken, wiewohl er von Anfang an Mitleid mit uns hatte wegen unseres Irrens. Zu diesem Helfer und Heilande, der von jeher, mancherlei Töne anstimmend, die Menschen zum Heile trieb und

a) c. 1. §. 5. „ὁ δὲ ἐκ Δαβὶδ καὶ πρὸ αὐτοῦ, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λύραν μὲν καὶ κιθάραν, τὰ ἄψυχα ὄργανα ὑπεριδών, κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχήν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὀργάνου κ. τ. λ.“

bald durch gelindere, bald durch strengere Mittel, je nach Bedürfniß, sie heilte, jetzt aber, zu gewisserer Ueberzeugung, nicht mehr bloß in den Propheten, sondern unmittelbar redete, indem er, voll Verlangen die Menschen zu retten, sich selbst entäußerte und Mensch wurde, damit der Mensch lerne Gott zu werden, zu ihm müsse man fliehen, hinweg von dem Tyrannen und Verführer, der die Menschen von jeher zum Tode bringe, ja zu Tode quäle. — Um aber zum Sohne Gottes zu gelangen, müsse man an gotteswürdigen Reinigungsmitteln theilnehmen und, gleichsam umwunden mit Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit, Christum kennen zu lernen suchen, der allein die Thüre zur Erkenntniß Gottes sey, der mit dem Schlüssel des Glaubens die Thore des Himmels eröffne, und dann was drinnen ist und was Niemand zuvor erkennen konnte, zeige.

Nachdem Clemens so einen Blick in die ganze, in der Menschwerdung ihren Culminationspunkt erreichende Heilswirksamkeit des Logos eröffnet hat, so weist er auf die Trüglichkeit der heidnischen Mittel zu höherer Einsicht, der Orakel und Mysterien, hin, beleuchtet sodann die Entstehung der Abgötterei, die Folge des Abfalls von der ursprünglichen, hier und da immer noch durchleuchtenden Gemeinschaft mit dem Himmel, und stellt die ganze Beschaffenheit der auf vielfache Weise aufgekommenen Götter, die Grundlosigkeit des von ihnen prädicirten Herrlichen und Rühmlichen, die Schändlichkeit und Abscheulichkeit dieser Gegenstände der Verehrung und die Thorheit der Verehrung Solcher, welche von Menschen an Güte und Wahrheit übertroffen werden, aufs lebendigste dar, um die Verirrten zum Himmel zurückzuführen. Als das Aeußerste der Thorheit bezeichnet er die Bilderverehrung, diese die Frömmigkeit herabwürdigende Anbetung der mißhandelten Erde und der Kunst, und stellt den ohnmächtigen und bei näherem Anblick als schändlich und dämonisch sich er-

weisenden Bildern, wodurch die Menschen schmählicherweise sich bezaubern lassen, das rechte geistige Bild entgegen, das die Christen haben, dessen lebendige Träger sie sind: den allein wahren Gott, der bei ihnen wohnt, ihnen Rath gibt, mit ihnen verkehrt und, frei von Affecten, in ihre Affecte eingeht, und von dem belehrt, sie die göttliche Haushaltung verstehen und im neuen Leben wandeln, vergessend die schamlosen Bilder, und mit Verwerfung der thörichten Creaturenvergötterung nach dem Schöpfer sich sehnend, dessen bloßes Wollen ein Weltschaffen ist, der allein geschaffen hat, weil er allein wirklich Gott ist, dessen Werke aber, wenn gleich nicht menschlich, doch für die Menschen gemacht sind. — Von der Rüge der mythologischen und götzendienerischen Verirrungen wendet er sich zur hellenischen Philosophie, welche mit Ausnahme Plato's, eines Genossen im Ruhen Gottes, einen abgeschmackten Schattenriß der Mythologie darbiete. Vermöge des göttlichen Ausflusses aber, der allen Menschen, besonders den mit der Wissenschaft sich beschäftigenden eingeträufelt sey, bekennen die Philosophen auch unwillkürlich einen unvergänglichen und ungezeugten Gott, der hinter dem Himmel auf seiner eigenen Warte immer wahrhaft sei, Alles sehend und ungesehen, erkennbar nur mittelst der gesunden Vernunft (λόγος), der Sonne der Seele, durch deren Aufgang in der Tiefe des Geistes (νοῦς) allein das Auge des Geistes selbst erleuchtet werde, einen Allherrscher, um den Alles sey, der alles Schönen Ursache und das Maß der Wahrheit des Seyenden, durch dessen Denken allein die Wahrheit erfaßt werde, den allein wahren Gott, der, immer sich selbst gleich, Alles mit Gerechtigkeit wäge und messe, und die Natur des Alls ohne Schwanken umfasse und halte — eine Erkenntniß, welche übrigens Plato von den Hebräern erhalten. „Die Hellenen hatten, wie auch die Spuren wahrer Gotteslehre bei andern Philosophen und selbst in der ganz mit der Lüge beschäftigten Poesie zeigen, einige Fun-

ken des *göttlichen* Logos, wodurch sie Einiges von der Wahrheit aussprachen. Ihr Beispiel zeigt aber, daß man ohne das Wort der Wahrheit nicht zum Ziele kommt, und mahnt zur Bekehrung und Versöhnung mit Gott. (Kap. 6. 7.)" — Von diesen Zeugnissen für die christliche Wahrheit im Gebiete des Heidenthums geht Clemens über zu den prophetischen Büchern, (wozu er auch die sibyllinischen Orakel rechnet), besonders den göttlichen Schriften, die in schmuckloser Einfalt viel geben, in denen der heilige Geist die Alles erfüllende Herrlichkeit und Größe Gottes schildert und, Gott als den einzigen Gott, Schöpfer und Heiland preisend, den Götzendienern Verderben ankündigt und, wo die Weisheit sich selbst darstellt (Prov. 8.), das väterliche Wort, welches den über die Götzen Gefallenen Licht, Glauben und Heil bringt. „Solche göttliche Aussprüche hörend, sollte man sich scheuen und zum Lernen, das heißt zum Heile eilen, fürchtend den Zorn, liebend die Gnade, eifernd um die Hoffnung, um zu entgehen dem Gerichte. Nur wiedergeboren, werdend wie die Kinder, bekommt man den Vater, nur wenn man eingebürgert ist und den Vater aufgenommen hat, hat man mit dem Sohne Theil am väterlichen Reiche. Die zuerst Gott erkannt haben, sind erstgeborne Kinder, die echten Freunde des Erstgebornen, die im Himmel Angeschriebenen (Hebr. 12, 22 ff.). Aber je menschenfreundlicher Gott ist, um so gottloser sind Einige: sie wollen nicht aus Knechten Söhne werden. Christus, die vor dem Morgensterne erzeugte Auferstehungssonne, will erleuchten; die Schrift ruft warnend: Heute, so ihr seine Stimme höret ꝛc. Dieses Heute und das Lernen währt bis zum Ende. Dann breitet sich das wahre Heute, der unaufhörliche Tag Gottes mit den Aeonen aus. Natürlich, nun wird den Glaubenden und Gehorsamen die Gnade reichlich zu Theil; die Andern kommen nicht zur Ruhe. Gott aber nach seiner Menschenfreundlichkeit ruft Alle zur Erkenntniß der Wahrheit, d. h. zur Frömmigkeit; und das

um keine Schätze der Welt käufliche kostbare Heil kann man mit eigenen Schätzen (die man in sich selbst hat), Glauben und Liebe, sich verschaffen. Der entsprechende Lehrer jener Frömmigkeit aber, die den Menschen so viel als möglich Gott ähnlich macht, ist Gott selbst mittelst der theopneusten Schriften. Er, dessen einziges Geschäft Rettung der Menschen ist, ist nahe. Laßt uns eilen zum Heile, zur Wiedergeburt, zur Vereinigung in Liebe gemäß der Einheit des einfachen Wesens. Das gibt eine göttliche Harmonie, welche dem Logos als Reigenführer und Lehrer folgt, auf der Wahrheit selbst ruht, und Abba, Vater! ruft" (Kap. 9. Schluß).

Nach dieser dringenden Einladung begegnet Clemens dem Einwurfe, daß es nicht vernünftig sey, die überlieferte Sitte umzustoßen. Er zeigt, wie thöricht es sey, schlechter Sitten wegen sich des wahren Lebens, des größten Guts, zu berauben, statt des Schöpfers, von dem man die Seele hat und ganz abhängt, und der mit zärtlichem Erbarmen, des Bösen nicht gedenkend, sich der Menschen annimmt, einem andern Herrn zu dienen, nach der Hölle zu streben, wenn man Himmelsbürger, gerne Knecht zu seyn, wenn man Sohn Gottes seyn könne. „Der Vater, der immerfort mahnt, züchtigt, liebt, weil er immerfort selig macht, ruft zum Bade (Taufe), zum Heile, zur Erleuchtung, verheißt den nach ihm Verlangenden, daß sie umsonst ihn schauen werden, und gibt ihnen Alles, was sein ist (Himmel und Erde), ja seine Macht und Herrlichkeit. Zwischen solchem Leben und Heil, und zwischen Tod und Verderben sollte die Wahl nicht schwer fallen; und die sonst unbedenklich Schlechtem sich hingeben, sollten auch einmal des Bedenkens, ob man Gott und Christo folgen solle, sich entschlagen." (Kap. 10. 11.).

Hinweisend auf das Gebilde des Schöpfers, des Alls, des trefflichsten Künstlers, den Geist im Menschen, dieses lebendige Bild des Logos, des Ebenbildes Gottes,

des echten Sohnes d e s *νοῦς*, welchem sich verähnlichen, durch Einsicht (*καρδίας φρονήσει*) der Mensch vernünftig ist, heißt er sie nun sich abwenden von den Verfertigern todter Statuen, irdischer unwahrer Abbilder des sichtbaren irdischen Menschen, und sich reinigen vom eitlen Wahne, da man rein zum Himmel aufsteigen müsse. Den Himmel schauen, den Schöpfer und Vater suchen, sey aber die wesentliche Bestimmung der von Natur mit Gott Verwandten. Das Himmelreich aber erlange man, wenn man nur g l a u b e n, dem kurzen Inbegriff (*συντομή*) der Predigt folgen wolle, da der Weg zum Himmel der Herr vom Himmel sey. Der himmlischen Bestimmung nachzukommen hindere aber kein irdischer Beruf. Der Anerkennung des allein wahren Gottes könne man sich, nachdem man die Nichtigkeit der eingebildeten Götter eingesehen, durchaus nicht entziehen, da sich uns doch eine Fürsorge göttlicher Mächte für uns zeige. Frevel aber sey es, in dem, was Gottes ist, schwelgen und Gott nicht erkennen; und Gottentfremdung des Gottverwandten habe Fühllosigkeit und Dummheit im Gefolge. Unsinn sey es, Thiere als Boten Gottes ehren, Menschen Gottes aber, welche vernünftige und liebreiche Töne von sich geben, verfolgen und Gott, dessen Haß des Bösen eben so unbegreiflich sey, wie seine Menschenliebe unaussprechlich, nicht erkennen. Jämmerlich sey die Blindheit und Taubheit, wo man des himmlischen Schauens und des göttlichen Lernens beraubt sey, da doch nichts — nicht Armuth, nicht Mangel an Bildung rc. — den zur Erkenntniß Gottes Eilenden im Wege stehe, und Christus überall heilbringend sey. „So laßt uns denn mit ganzem Herzen Buße thun, um mit ganzem Herzen Gott zu fassen. Glaube, o Mensch, dem, der Gott und Mensch ist, dem lebendigen Gott, der gelitten hat und angebetet wird und allein aller Menschen Gott ist. Heil ist des Glaubens Lohn; mit Gott hast du Leben und Freude. Die göttliche Weisheit macht die ihr Befreundeten für alle Ver-

hältnisse des Lebens (als Gatten, Eltern, Herren) gut. — Ihr solltet doch am Ende eures Lebens euch noch besinnen und Gott erkennen, um noch den Anfang des Heils in euch aufzunehmen. Seine Gebote sind freilich ernst; sie gleichen aber strengen Arzeneien, die den schwachen Magen stärken; die Gewohnheit dagegen süßen aber verderblichen Speisen. Folgst du nur einmal der guten Erzieherin, der Wahrheit, welche mit Wort, Rath und That nahe ist, so wirst du von selbst über die Possen der Gewohnheit hinweggehen."

Die Aufforderung zur Annahme der heilsamen Wahrheit wird noch weiter verstärkt durch die Schilderung der Erlösung und ihrer herrlichen Macht. „Unübertrefflich schnell hat die göttliche Kraft das Heil für die ganze Welt bereitet. Der heilbringende, milde, gottgleiche Logos, der wahrhaft offenbarste Gott hat als Mensch sich darstellend zusammen mit dem Gebilde gekämpft, durch Lehre und That uns Gott vor Augen gestellt und, Versöhnung stiftend, eine über die ganze Erde sich verbreitende Heilsquelle eröffnet. Er wollte den vom Falle her durch die Lust gebundenen Menschen lösen, und in Fleisch gebunden — ein göttliches Geheimniß! bezwang er die Schlange, besiegte den Tod und band mit ausgespannten Händen (am Kreuze) den Gebundenen los. Der aus dem Paradiese Gefallene bekömmt nun einen höhern Preis des Ungehorsams, den Himmel. — Da der Logos selbst vom Himmel gekommen, so sollten wir nicht mehr zu menschlichen Lehrern gehen. Durch ihn, der Alles mit heiliger Kraft erfüllt, ist das All Athen geworden. In seiner Schule ist eine Weisheit, welche die größten Philosophen nicht einmal angedeutet. — Und der neue Mensch in Christo ist ein g a n z e r, u n g e t h e i l t e r, nicht Hellene oder Barbar, Mann oder Weib rc. — Kümmerlich und Stückwerk sind sonstige Rathschläge; die Regel der Frömmigkeit umfaßt das ganze Leben und gibt ihm die Richtung zum vornehmsten Ziele. Die Philo-

sophie sucht nur Weisheit; Christus macht die Augen helle und zeigt uns den Vater. So wir nur die Unwissenheit hinwegschaffen, so schauen wir den wahren Gott. Die Sonne der Gerechtigkeit geht nun auf über allen Menschen, die Menschheit umschaffend und Alles erneuernd, die Erde in den Himmel verwandelnd, das unentreißbare Erbtheil des Vaters uns schenkend, mit himmlischer Lehre den Menschen vergottend, und die Gesetze ins Herz gebend. Das alles gibt er um ein wenig Glauben. Nehmen Manche von Goeten Amulette und Zauberformeln als heilsam an: warum ihr nicht den Himmel selbst, den rettenden Logos, um frei zu werden von den Krankheiten der Seele, den Leidenschaften und der Sünde, welche ewiger Tod ist? Im Herzen des Menschen leuchtet das Licht, und die Strahlen der Erkenntniß gehen auf, sichtbar machend den darin verborgenen innern Menschen, den Vertrauten und Miterben Christi. — Kraft seines ewigen Vorsatzes, die Menschenheerde zu retten, hat Gott gesandt den guten Hirten, der Logos aber entfaltete die Wahrheit und zeigte das Heil, damit sie Buße thun und gerettet, oder aber gerichtet werden. Die Predigt der Gerechtigkeit ist Evangelium und Kriterium (Richtscheid). Durch Blut und Wort, sein friedsames Lied über die Erde hin hauchend, hat Christus gesammelt das unblutige Heer, seine friedsamen Streiter, und ihnen das Himmelreich eingehändigt. — Mit einem Worte, dem Worte der Wahrheit, der Unvergänglichkeit, das den Menschen zur Wahrheit zurückbringt und so neugebiert, den Tod verjagt, einen Tempel Gottes im Menschen baut, schenkt er dir das Leben. Fährst du festen Willens am Sirenengesange der Gewohnheit vorüber, so steuert dich der Logos Gottes, der Heilige wird dich einlaufen machen in den himmlischen Hafen. Dann wirst du, vom Herrn in die himmlischen Mysterien eingeweiht, das im Himmel Verborgene genießen, Gott schauend selig seyn. Da findest du Anderes als in den bacchischen Mysterien: die Gerech-

ten (Gottes „Töchter") feiern die hehren Orgien des Logos in besonnenem Chore, singend den Preisgesang des Allherrschers. — Man ergeht sich in Reigen mit Engeln um den Unerzeugten, indem der ewige Logos mit lobsingt.— Er, der eine Jesus, der große Hohepriester Gottes, betet für die Menschen und ruft Alle als der, der ihr Schöpfer ist durch den Willen des Vaters. Denen allein aber, die dem einen Gott und Logos sich unterwerfen, gibt er Unsterblichkeit zu genießen und schenkt sich ihnen selbst vollkommen. — Thorheit ist es, das, was den höchsten Werth hat, am geringsten achten. Vernünftig dagegen ist es, mit aller Kraft Gott folgen und Alles für sein achten, wie es denn auch ist, und nachdem wir erkannt, daß wir sein sind, uns ihm liebend überlassen und das unser Lebenlang als unser Geschäft ansehen. — Sind wir aber durch den Logos Gott befreundet, so ist nach dem Gesetze der Freundschaft Alles unser, weil Alles Gottes ist. Somit ist der fromme Christ allein reich, besonnen (σώφρων) und edel, und für Gottes ähnliches Bild zu halten. Die Frommen sind Götter; denn nur sie sind Gottes Söhne. Und bei Genossen Christi, die ihn erkannt haben, ist das ganze Leben rechtschaffen: wie die Willensbestimmungen (βουλαί), so die Worte, wie die Worte, so die Handlungen.

„Genug wohl der Worte," schließt Clemens, „wenn ich auch zu weit ging" aus Menschenliebe, was ich von Gott hatte, ausströmend, als zum höchsten der Güter, zum Heile ermunternd. Von dem unaufhörlichen Leben wollen eben auch die Worte nicht aufhören, heiligen Aufschluß zu geben. Euch aber bleibt noch übrig, das Bessere zu wählen: entweder Gericht oder Gnade; denn ich mag nicht einmal zweifeln, welches von beiden besser sey, und es ist auch nicht recht, das Leben mit dem Verderben zu vergleichen."

Auf den Logos also, als das echte Gottesbild und allharmonische Organ Gottes, als den göttlichen Vermittler alles Daseyns und Wohlseyns, der mit göttlicher Weisheit

und Kraft von Anfang an Alles harmonisch geordnet, auf ihn, als den Vermittler aller Gotteserkenntniß auch in ihren schwächsten Ausstrahlungen, als den der Verirrung der Schafe mit Erbarmen zusehenden guten Hirten von jeher, der alles Heil der gefallenen Menschheit von der ersten Grundlegung bis zur Vollendung des ewigen Lebens im Schauen Gottes bewirkt, der in tiefster Entäußerung die gestörte Harmonie, das zerrüttete Leben in der Menschheit schnell herstellt, und in stetiger, allwärts sich hin erstrekkender Wirksamkeit zu Stande bringt — auf Ihn weist Clemens die Hellenen hin, und läßt sie in ihm die Wahrheit von dem, was sie in eitlem Wahne als heilsam ergriffen, den Erlöser von dem, was ihnen offenbar nur Unheil brachte, und den rechten Meister und Hierophanten erblicken.

Schon hieraus geht hervor, daß im Geiste des Clemens die christliche Wahrheit als organisches Ganzes, als System sich gestaltet hat, wovon wir in dieser Schrift freilich fast nur Umrisse und Andeutungen haben. Im Begriffe des göttlichen gottgleichen Logos ist der Anfang der wahren Bestimmung der Gottesidee: Gott hat ewig gesetzt das wahre Bild seines Wesens, den lebendigen Ausdruck seines Denkens, dieß ist das Wort, der Sohn des νοῦς, das wahre Erzeugniß des Geistes, worin seine Gedankenfülle eine bestimmte Form oder Gestalt hat. Dieß ist sein offenbares Wesen, welches in reiner Harmonie den Reichthum des göttlichen Lebens darstellt und in schöpferischem Hervorbringen, Ordnen und Bilden denselben explicirt, eine Thätigkeit, welche ausgeht in die Erschaffung Seinesgleichen, des Menschen, der das Abbild des göttlichen Logos ist, in dessen Geiste das göttliche Leben sich abspiegelt, in dem als dem Mikrokosmus die in der Welt entfaltete göttliche Gedankenfülle sich concentrirt. Da die Menschen durch Sünde der Gemeinschaft Gottes entfremdet worden, so ist die Wirksamkeit des Logos eine rettende, erlösende, heilende,

versöhnende, herstellende und auf diesem Wege die Menschheit zur Vollendung führende. Dieß geschieht durch liebendes Eingehen in ihren Zustand, welches durch die ganze Heilsökonomie von Anfang an in mancherlei Weise Statt findet, aber seinen Culminationspunkt erreicht in dem Eingehen des Logos in die wirkliche menschliche Existenz, wodurch nun der, der Gott ist, Mensch ist, aber Ein Jesus oder Christus. So vergegenwärtigt er Gott lehrend und handelnd, und in die Leiden und Kämpfe der von Gott abgewichenen Menschheit eintretend, macht er, gebunden im Fleische, die durch die Lust Gebundenen frei, stiftet Versöhnung, überwindet den Tod, nimmt die durch den Glauben ihn aufnehmenden in die Gemeinschaft seines Lebens auf, bringt sie zum Bewußtseyn der göttlichen Liebe (zeigt ihnen den Vater), macht sie zu Gottes Kindern und durchdringt ihr Leben bis zur Vergottung. Ihre durch den Geist mit ihm gereinigte Natur wird nun ein Organ seiner Gott verherrlichenden Wirksamkeit. — Sie tragen ihn, Gottes Bild, in sich; er geht mit ihnen um und in ihre Zustände ein, lehrt sie Gottes Heilsplan verstehen und macht sie zum Wandel im neuen Leben geschickt. Durch Liebe und Glauben nehmen sie mit ihm Theil am väterlichen Reiche, an der einen göttlichen, in der Liebe bestehenden Harmonie, deren Führer und Meister er ist. Er macht sie gut in allen Verhältnissen des Lebens, und ihnen ganz sich gebend, führt er sie entgegen dem Ziele ihrer Bestimmung, dem Schauen Gottes. Dieses sein heilsames Wirken ist ein die ganze Menschheit umfassendes: Vereinigung derselben mit Aufhebung aller trennenden Unterschiede und Erneuerung des Ganzen, Himmlischwerden der Erde ist das Ziel seiner herstellenden Wirksamkeit, durch welche der Mensch von Gott angenommen und geliebt, ein Tempel Gottes und Genosse der göttlichen Herrlichkeit, unsterblich, unvergänglich, mit Einem Worte vergottet werden soll.

Daß nun Clemens sich gedrungen fühlte, in einer an

Nichtchristen gerichteten Schrift das Ganze der christlichen Wahrheit so hinzustellen, und damit über sein eigentliches Ziel hinauszugehen, das hatte, wie er selbst andeutet, seinen Grund in seiner Menschenliebe, die ihn bewog, „was er von Gott hatte, auszuschütten." Hierin aber, könnte man sagen, bestehe nicht der oben erwähnte Trieb, dessen Vorhandenseyn und Aeußerung wir als wesentliche Voraussetzung der eigentlichen Theologie bezeichnet haben. Aber, möchten wir hingegen fragen, wird in der Theologie das Wissen nur um des Wissens willen gesucht und gepflegt? Oder ist derjenige der echte Theologe, dessen Streben darin aufgeht? — Je klarer erkannt wird, daß die Basis und das Ziel einer Wissenschaft ihrem Inhalt entsprechen muß, desto entschiedener wird man diese Frage verneinen müssen. Der Inhalt der Theologie aber ist die absolute Liebe in ihrer ewigen immanenten Selbstumfassung und in ihrer zeitlichen Offenbarungsentfaltung bis zur Vollendung der Creatur im Leben göttlicher Liebe. Den wahren Theologen wird man also eben daran erkennen, daß er sein Wissen von dieser Liebe nicht in sich verschließen kann, sondern in mächtigem Drange des Geistes auch da es mittheilt, wo dieß als ein Zuweitgehen erscheinen *könnte*, aber insofern es gewiß *nicht ist*, als eine an positivem Inhalte reiche, das organische Ganze der christlichen Wahrheit auf eine dem Standpunkte der Lehre angemessene Art vergegenwärtigende Darstellung von höherer Ueberzeugungskraft seyn und tieferen Eindruck machen muß, als eine mehr negative und fragmentarische Exposition. Wenn wir nun nach dem Totaleindrucke dieser Schrift und nach bestimmten einzelnen Aeußerungen einen solchen Mittheilungsdrang, dessen Zweck Erweiterung und eben damit auch Erhöhung des göttlichen Lebens in der Menschheit durch Verbreitung des Bewußtseyns der göttlichen Liebe ist, mit Recht bei Clemens voraussetzen dürfen, so tragen wir kein Bedenken, zu behaupten, daß er sich hier als Träger der christlichen Religions-

wissenschaft erzeige. Aus einem solchen Mittheilungsdrange heraus entfaltet sich diese höchste Wissenschaft am reinsten und ganz ihrem Inhalt entsprechend. Auch schließt der Zweck solcher Mittheilung die intensive und extensive Vervollkommnung der Wissenschaft selbst in sich, da nur in dem Maße, als das göttliche Leben der Liebe eine Macht in der Menschheit gewinnt, eine wahre Harmonie in das menschliche Wissen des Göttlichen kommt, und das System dieses Lebens rein und vollständig im menschlichen Denken eine Gestalt gewinnen wird, so daß also je weniger das abstracte Wissen als solches angestrebt wird, um so vollkommener das höchste Wissen zu Stande kommt, somit gerade der Mittheilungsdrang aus wahrer Liebe die rechte Basis der Darstellung und Förderung theologischer Wissenschaft ist.

Nachdem uns nun der Inhalt des Protreptikus den Clemens als wahren Theologen gezeigt hat, so wenden wir uns in derselben Absicht, um uns davon überzeugen zu können, an die zweite Hauptschrift, den Pädagogus. Man könnte erwarten, daß diese ganz oder hauptsächlich ethischen Inhalts sey. Aber wie Clemens im Protreptikus durch und durch theologisch ist, wie da alle Ermahnung und Warnung von der Vergegenwärtigung der thatsächlichen Selbstoffenbarung Gottes zum Heile der Menschen ausgeht; so auch im Pädagogus, wo jene Theologie sich weiter entfaltet und in Anweisungen zu christlichem Wohlverhalten ausgeht. Auch hier ist der Hauptbegriff, aus dem Alles sich entwickelt, die Idee des Logos. Diese wird dargestellt als der wahrhaft göttliche Offenbarer und Ausführer des göttlichen Willens in seiner die Menschen erziehenden Thätigkeit, indem er durch Gebote und Gnadengaben ihre Affecte heilt, sie zur Pflichterfüllung im Handeln führt und dadurch zum Schauen Gottes, zur vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit heranbildet. Wie er dieß mittelbar in den Zeiten des alten Testaments gethan mehr

mit Furcht, so thut er es jetzt unmittelbar auf dem Wege der Liebe [a]), die Gebote in die Herzen prägend. Göttliche Menschenliebe ist aber durchaus der Grund dieser Thätigkeit, eine Liebe, die, durch das Göttliche im Menschen angezogen [b]), in der Sendung des Eingebornen aus dem Schoose des Vaters sich erwiesen hat und zur Gegenliebe reizen muß, welche sich bethätigen muß im Gehorsame gegen die göttlichen Anordnungen und in wirksamer Nachahmung der Werke des Erziehers, dieses uns so nöthigen, scharf sehenden, was im Herzen ist durchschauenden Führers. Jene göttliche Menschenliebe umfaßt aber gleichermaßen (ohne Unterschied der Geschlechter — Mann und Weib) Alles, was Mensch ist. Ihre Zöglinge im neuen Bunde sind neugeborne, Gott erkennende, zarte, einfache Kinder Gottes. Unter diesen aber kann kein Unterschied seyn, wie zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen, da sie alle eine und dieselbe vollkommene Nahrung aus dem Leben des, selbst auch als Kind bezeichneten, Sohnes Gottes empfangen, eine Nahrung, die in das himmlische Leben hinüberreicht, in welchem nur entwickelt seyn wird, was hier in keimartigen Anfängen gegeben war; dort

---

a) I. c. 7. §. 59: „τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβον, καὶ λόγος ἄγγελος ἦν (§. 60: ὁ νόμος ἐδόθη — ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μωϋσέως δέ, τοῦ θεράποντος αὐτοῦ). καινῷ δὲ καὶ νέῳ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται, καὶ ὁ λόγος γεγένηται, καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται, καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκτεται."

b) I. c. 3. §. 1: Εἰκότως — φίλος — ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστι· καὶ τὰ μὲν ἄλλα κελεύων μόνον πεποίηκεν, τὸν δὲ ἄνθρωπον δι' αὐτοῦ ἐχειρούργησεν καί τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν. τὸ οὖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀπεικονισμένον ἢ ὡς δι' αὐτὸ αἱρετὸν τῷ θεῷ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται τοῦ θεοῦ, ἢ ὡς ἕνεκεν ἄλλου διαπέπλασται. εἰ μὲν οὖν δι' αὐτὸ αἱρετόν, ἀγαθὸς ὢν ἀγαθὸν ἠγάπησεν, καὶ τὸ φίλτρον ἔνδον ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦθ' ὅπερ ἐμφύσημα λέγεται θεοῦ etc.

Schauen, hier Glauben, welcher aber die Vollkommenheit des Lernens ist, in welchem man Alles wesentlich hat und erkennt, und aus der Finsterniß heraus ins Licht gekommen ist (l. c. 6. §. 25 — 31).

Jene erziehende Liebe ist aber, wie denn der erziehende Logos auch Richter ist, eben so streng wie mild in ihrem Verhalten. Die Güte schließt die Strenge nicht aus, sondern wesentlich ein; denn die erziehende Menschenliebe ist ihrer Natur nach auf das Beste der Menschen bedacht und wendet daher alle zu ihrer Bewahrung, Reinigung und Heiligung dienlichen Mittel an. Strenge aber dient vornehmlich zur Heilung der Leidenschaften, zur Erweichung aller Härte, zur Entfernung alles unreinen und hoffärtigen Wesens und zur Aufweckung des trägen Sinnes. Und sie ist so wenig unvereinbar mit Gnade, daß vielmehr nur derjenige Sünden vergeben kann, welcher dieselben auch bessert. Durch Drohungen Furcht erregend, hält der erziehende Logos vom Sündigen ab und bezweckt damit unser Heil; somit ist dieß lauter Erweisung der Menschenliebe. Er geht aber auf mannichfaltige Weise zu Werke gemäß dem Charakter eines Jeden: die aufs Gute Gerichteten fördert er als selbst Kundige und Freie durch ermunterndes Lob, die Andern stachelt er durch Tadel und sucht sie durch Furcht vom Tode abzuhalten. Nur liebreich kann ja die Absicht dessen seyn, der für uns sich hingab, der, da er unser Herr seyn konnte, unser Bruder seyn wollte, der kam, uns zu dienen, ja für uns zu sterben. Und groß ist seine Weisheit, mit der er einen Jeden nach seinem Bedürfnisse behandelt, dort mit scharfer Rüge die Sünde aufdeckt, um davon abzubringen, hier mit tröstlichem Zuspruche sie heilt und der Begierde Abbruch thut, oder durch Hoffnung und Seligpreisung zum Guten räth. Güte und Gerechtigkeit ist hier eins und dasselbige: die Gerechtigkeit ist Güte in ihrer Beziehung auf uns, in ihrer unserem Zustande entsprechenden Wirksamkeit zu unserem Heile. Sie stammt

aus der Liebe, in der Gott Schöpfer seyn wollte, und ist ursprünglich in der gegenseitigen entsprechenden Erkenntniß des Vaters und Sohnes. Der Sohn aber brachte sie vom Himmel herab zu uns, die Menschheit erziehend und zu heilsamer Buße treibend durch Wort und Gesetz. — Auch das strenge Gesetz hat er mit sich in Beziehung gesetzt, da es durch Entfernung der Sünde vorbereiten sollte zur Folgsamkeit gegen ihn, den weisen, freimüthigen und wohlwollenden Erzieher, der das wahre Leben uns schildert auf eine weder abschreckende noch schwächliche Weise, und so gebietet, daß er die Gebote zugleich ins Herz gibt, daß man sie vollbringen kann. In seinem eigenen Leben ist die Bestimmung der Menschheit (Gottähnlichkeit) erfüllt; und die Nachahmung desselben ist der Weg zur Vergottung, zur *ἀφθαρσία*. — Er, der als strafender Richter vom Rechte nicht weicht, ist auch in seiner Güte gegen die Gläubigen unbeweglich und führt sie sicher zur Unvergänglichkeit hinüber, mit welcher er auch ihr Fleisch bekleidete. — Er, der den Menschen aus Erde gebildet, hat ihn auch wiedergeboren und bildet den Erdgebornen um zu Heiligkeit und himmlischem Wesen. So ist er Heiland; und dieses ist das vornehmste Werk Gottes: ausrottend die unvernünftigen Lüste und alle Mittel des Heils gewährend, die Menschheit gesund und selig zu machen.

Diese durch den Pädagogus hindurchgehende theologische Exposition umfaßt die ganze göttliche Oekonomie oder Offenbarungsinstitution, von ihrer praktischen Seite als Erziehungsanstalt aufgefaßt. Sie eröffnet aber auch einen tieferen Blick in die innere Lebensbewegung der erziehenden Gottheit selbst und in das innere Wesen der Menschheit. Die göttliche Menschenerziehung wird dargestellt als eine im Wesen der Gottheit und der Menschheit begründete Wirksamkeit des Logos, welche Gott und den Menschen gemein, das väterliche Wort

und das mit dem innern Menschen zusammenwohnende (III, 1. §. 1.) Urbild des Menschen, der Mittler beider ist. Da Gott sein eigenes Leben der Menschheit einhauchte, so ist es ihm natürlich, sich des Menschen auf alle Weise anzunehmen. Dieß geschieht dadurch, daß dem in der Menschheit zerstreuten Logos der väterliche All-Logos, der wie Schöpfer so Regierer des Universums ist, bewahrend und rettend sich zuwendet, Alles, was dem göttlichen Leben in der Menschheit hemmend entgegentritt, entfernt, und dasselbe aus der Verdunkelung durch unreine Lust und heftige Erregungen ans reine Licht des Tages neu hervorzieht. Darin offenbart sich seine Menschenliebe, welche bis zum Eingehen in die menschliche Lebensform, ja in das menschliche Leiden und Sterben sich erstreckt, und deren Ziel ist, die in Jesu geschehene Verklärung der Menschennatur über das Menschengeschlecht zu verbreiten. Wie aber die erziehende Thätigkeit des Logos über sein menschliches Daseyn hinausgeht, indem seine Lebenskraft in der Kirche, seiner Braut, fortwährend die Gläubigen beseligt, reinigt und heiligt, so reicht sie auch in die Vorzeit seiner irdischen Existenz hinein. Er verknüpft das alte und das neue Testament. Beides sind nur verschiedene Stufen und Formen seiner Pädagogie. Dort wirkte er als der geheimnißvolle, die Väter behütende, belehrende, führende, in ihre Uebungen mit eingehende Engel, und erzog durch Moses das widerspenstige Volk mit gesetzlicher Strenge. Hier tritt er selbst ins Menschenleben ein und erzieht unmittelbar (*δι' αὐτοῦ — πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* I. c. 7. §. 58.) die Kinder Gottes in der Weise der Liebe. In beidem ist er einer und derselbe; jenes war nur Vorübung zum Gehorsame gemäß dem damaligen Bedürfnisse.

So erkannte Clemens den Logos als denjenigen, in welchem die Einheit der göttlichen Oekonomie, die Identität der alten und neuen Institution beruht.

Hiermit trat er der pseudo-gnostischen Zerreißung beider siegreich entgegen. Der von der häretischen Gnosis (Marcion's) behauptete Widerspruch der Güte und Gerechtigkeit löste sich ihm auf: in der Gerechtigkeit und dem Zorne sieht er nur besondere Aeußerungen der Güte, welche nach dem ihr immanenten Gesetze der Weisheit Schärfe zeigt, wo durch diese der Zweck der Besserung eher erreicht wird, als durch Freundlichkeit (Milde), und welche als heilige, das Gute liebende, wesentlich vom Schlechten sich abwendet, was denn Verderben nach sich zieht, jedoch immer durch Schuld des Unglaubens. Ja so wenig kann Clemens einen Zwiespalt zwischen Gerechtigkeit und Güte oder Liebe erkennen, daß er die Alles ausgleichende, Jedem das Seine zutheilende Gerechtigkeit auf urbildliche Weise in dem innern Lebensverhältnisse der Gottheit, in der gegenseitigen entsprechenden Liebe des Vaters und Sohnes findet. — Wie aber Clemens in diesem Versuche, ein Grundproblem der damaligen christlichen Speculation aus dem innersten Grunde der christlichen Gottesidee herauszulösen, und so eine wahre Vermittelung herbeizuführen, sich als echten Theologen erwies, so auch nach einer andern Seite hin, indem er nicht nur die wesentlich gleiche Beziehung der ganzen Menschheit zur göttlichen Pädagogie hervorhebt, sondern auch alle trennenden Unterschiede unter den in den Bereich des neuen Lebens und der Erziehungsthätigkeit des Heilands Eingetretenen verwirft, also die wesentliche Gleichheit aller Wiedergebornen, Gläubigen, Kinder Gottes festhält und damit den absoluten Werth des neuen Lebens und seiner kindlichen Einfalt gegen eine pseudo-gnostische Erhebung intellectueller Vorzüge behauptet. Wie er dort die Einheit der göttlichen Pädagogie an sich als eine durch die Unterschiede der Formen und Stufen nicht aufgehobene verfocht, so hier die Einheit derselben

hinsichtlich der Subjecte, welche den Wirkungskreis des erziehenden Logos bilden. Das letztere aber war eben so wesentliche Grundlage alles weiteren Theologisirens, wie das erstere. Denn nur wenn der Glaube, der subjective Grund der Gotteskindschaft, als das alles göttliche Leben und namentlich die wahre Gotteserkenntniß schon in sich Befassende geltend wurde und blieb, konnte ein selbständiges eigenthümlich-christliches Denken Bestand gewinnen und sicher sich entwickeln. Wenn aber noch ein Anderes außer und neben dem Glauben, eine von diesem unabhängige, außerchristliche Speculation als das über den Glauben Erhabene und Erhebende angesehen wurde, so konnte ein solches Denken, also die christliche Theologie unmöglich gedeihen. Indem also Clemens die Autarkie und Vollkommenheit des Glaubens in dieser Hinsicht feststellte, indem er bei den Wiedergebornen nur von einer Geistesnahrung, welche die Kirche in und aus Christo dem ewigen göttlichen Worte darreicht, wissen wollte, so begründete er damit die allein wahre Theologie im Gegensatze gegen alle *γνῶσις ψευδώνυμος*, welche mit anderweitigem, einem andern als dem christlichen Offenbarungsstandpunkte angehörigen Wissen gegenüber der christlichen Glaubenseinfalt groß that und dieses Wissen als starke Speise der Milch des Glaubens, der Nahrung der Unmündigen, entgegensetzte.

Aber noch in einer andern Beziehung hat diese Schrift des Clemens eine hohe theologische Bedeutung und läßt in ihrem Verfasser denjenigen erkennen, als welchen wir ihn hier darzustellen versuchen. In aller gesunden christlichen Theologie ruht das Ethische auf dem Grunde des Dogmatischen, wie im christlichen Leben der Glaube an Christum der Grund des christlichen Handelns ist. So finden wir es auch bei Clemens. Er stellt vor Allem eine dogmatische Theorie hin, so wie es das Zeit-

bedürfniß und die zeitliche Stellung des Christenthums erforderte, indem er vorzugsweise die Einheit Gottes und seines Offenbarungswortes in der vorchristlichen und in der christlichen Entwickelung des Menschenlebens, im Gesetze und im Evangelium, und die Einheit der Gottesfamilie, sowohl im weiteren Sinne, der Menschheit, als im engeren Sinne, der Christenheit, zeigt und in aller Gottesführung ein Gesetz, ein Princip nachweist, welches aber vermöge der göttlichen Weisheit auf mannichfaltige und verschiedene Art zur Anwendung kommt.

Nach dieser dogmatischen Grundlegung stellt er das christliche Handeln dar, welches in einem harmonischen Ganzen von Thätigkeiten das System der Gebote des göttlichen Erziehers wiedergeben soll, ruhend auf dem Grunde vollen Vertrauens und inniger Dankbarkeit gegen den in jeder Hinsicht unsere ganze Hingabe ansprechenden Erzieher, in dessen Leben das vollkommene Musterbild für unser Leben sich findet, und aus dessen Liebesmittheilung wir die Kraft zur Erfüllung der Gebote in uns haben. — Clemens führt den Inhalt der Ethik auf Grundideen zurück, welche zugleich die dogmatische Basis bilden. „Wie der Logos beides ist, das lebendige System der göttlichen Gedanken, die göttliche Wahrheit, und der offenbare göttliche Wille, die göttliche Heiligkeit, so ist auch der Glaube in den Angehörigen des Logos, in den Kindern Gottes sowohl, die Aufnahme, die Conception, die feste Zusammenfassung der Wahrheitsfülle in Christo, somit die Ganzheit christlicher Erkenntniß in fester Richtung auf das reine Gotteslicht und innige Versenkung darein a), als auch die Auf-

a) Nach Clemens ist „πίστις μαθήσεως τελειότης (οὐδὲν ἐνδεῖ τῇ πίστει τελείᾳ οὔσῃ ἐξ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένῃ)" I, 6. §. 29. „ἡ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι." Ib. §. 30. — Nach §. 38. ist die πίστις der festen Speise (βρῶμα) ähnlich, indem sie die in dem

nahme der göttlichen Heiligkeit im Logos, der praktische Gehorsam gegen ihn, die aus seiner Erziehung entstehende edle Gemüthsfassung, der lebendige Keim der Gottähnlichkeit, des Ziels alles wahrhaft menschlichen und christlichen Handelns a). Er entfaltet sich in der ἀρετή, d. h. der im ganzen Leben sich bethätigenden, mit der Vernunft zusammenstimmenden Seelenverfassung, deren köstliche Frucht die vollkommene ἐπιστήμη oder γνῶσις, das Schauen der Wahrheit Gottes, ist, wie andererseits die in der Selbsterkenntniß, d. h. im Bewußtseyn der gottverwandten Natur des Menschen beruhende Gotteserkenntniß auch Anfang und Grund der Verähnlichung mit Gott oder der wahren Sittlichkeit ist. Diese aber besteht wesentlich in der Freiheit von Bedürfnissen und in der (wohlthuenden) Liebe, welche sammt der Unvergänglichkeit, mit der Christus das Fleisch angethan, die wahre Schönheit des Menschen bilden. Jene Freiheit aber, welche mit der Liebe eines ist, soferne diese, in Gott und dem Logos seyend, alles Fremden sich begibt, ist im wahren Wesen des Menschen begründet. Denn der eigentliche Mensch ist werdender Gott, der, von Gott regiert, herrschen soll über die niedern Elemente der menschlichen Natur, das Erregbare (θυμικόν) und Begierliche (ἐπιθυμητικόν). Und daraus, daß Gott sein Eigenes mitgetheilt hat, ergibt sich, daß den Menschen Alles gemein seyn soll, also die Pflicht der Mittheilung, wobei jeder nur sein Bedürfniß befriedigen darf. Dieß ist dann der wahre Reichthum, der aber nur bei dem Christen vorhanden ist, welcher Gott und in Gott Alles hat und von Allem frei ist,

κήρυγμα oder der ἀκοή dargereichte Nahrung (die göttliche Wahrheit, Christum) in der Seele corporisirt, zu einem festen Ganzen macht (σωματοποιουμένη).

a) L. I, 13. §. 102: ὁ βίος ὁ χριστιανῶν — σύστημά τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν·" vgl. §. 101: „ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή, ἣν δὴ πίστιν φαμέν."

welcher als ein lebendiger Liebesquell immerfort ausströmt, eben dadurch aber nur um so voller wird." — Hiernach ist das Princip des christlichen Handelns die der Liebe Gottes in Christo entsprechende Liebe, welche im Wirken wie im Dulden sich bewährt.

An den Pädagogus, der ein System der christlichen Lehre, wenn auch nicht formell durchgeführt, enthält, schließen sich nun ergänzend und weiter führend die στρωματεῖς a) an. Dieses „bunte Gewebe" ist, wie sich zum voraus erwarten läßt, weit davon entfernt, ein logisch durchgeführtes System theologischer Wissenschaft zu seyn. Unverkennbar herrscht darin eine große Formlosigkeit und Nachlässigkeit der Anordnung. Nicht selten kommt er auf einen schon besprochenen Punkt zurück, und die Lieblingsgedanken und -Bilder kehren häufig wieder. Wichtige Lehrpunkte kommen oft nur zufällig und beiläufig vor; hat ihn aber der Gang der Betrachtung oder seine eigenthümliche Ideenassociation darauf hingeführt, so ver-

---

a) Der ausführlichere Titel: οἱ τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς, „Teppiche (bunte Decken) der die wahre Philosophie betreffenden wissenschaftlichen Denkschriften", also eine Sammlung von Aufsätzen gemischten Inhalts, welche zur Erinnerung niedergeschrieben sind. Das Gemischte (Bunte) aber besteht darin, daß Clemens in der Darstellung der christlichen Wahrheit Vieles und Mancherlei aus der hellenischen Gelehrsamkeit und Philosophie eingewoben hat, wodurch die Wahrheit für Viele, die sie nicht fassen mögen, verhüllt werde, ihre Freunde aber, die mit Ernst danach forschen, um so mehr Freude haben, wenn sie die eine köstliche Perle aus den vielen kleinen heraussinden und den Kern in der Schale entdecken, wozu noch der Nutzen komme, daß Viele die Wahrheit um so eher anerkennen, indem sie den bewundern, der solche Gelehrsamkeit darbieten könne, und sich mit Vertrauen ihm zuwenden, um von ihm zu lernen. Außerdem aber werde die Wahrheit durch den Gegensatz des Falschen in der hellenischen Philosophie, wie auch in der Häresie, nur desto mehr ins Licht treten, und damit eine festere Erweisung des Glaubens und eine entschiedenere Ueberzeugung erzielt.

weilt er mitunter gerne bei denselben, so daß Episoden entstehen, von denen er bald ausdrücklich, bald stillschweigend zum eigentlichen Gegenstande zurückkehrt. Zuweilen jedoch wird dergleichen auch nur berührt mit Hinweisung auf anderweitige Besprechung der Sache, die er sich vorgesetzt. — Durch diese bunte und formlose Darstellungsweise aber geht ein Grundgedanke hindurch, den Clemens eigentlich nie aus den Augen verliert. Er will das Christenthum in seiner reinsten und höchsten subjectiven Entfaltung darstellen, was ihn denn nothwendig immer wieder auf die objectiven Principien desselben, die göttliche Heilsanstalt und deren Urheber und Vermittler von jeher, die eine göttliche Offenbarungsökonomie und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, zurückführt. Der Hauptinhalt der Schrift ist demnach ethisch; aber das Ethische wird durchaus in seinem wesentlichen Zusammenhange mit dem Dogmatischen betrachtet und auf dasselbe als seine Wurzel bezogen. — Durch die ganze ethisch-dogmatische Exposition aber zieht sich gemäß dem zeitlichen Stande der Christenheit apologetisch-Polemisches hindurch. Das Christenthum wurde einestheils vom jüdischen und heidnischen Standpunkte aus verkannt und angegriffen, anderntheils von christlichen Secten entstellt und verfälscht und von beschränkten kirchlichen Christen auf eine mangelhafte Weise aufgefaßt und ausgeübt. Zwischen diesen verschiedenartigen Beeinträchtigungen und Anfechtungen aber fand ein gewisser natürlicher Zusammenhang statt, so daß eine genügende Sicherstellung des wahren Christenthums eine apologetisch-polemische Bewegung nach den verschiedenen Seiten hin erforderte. — Um den Inhalt und Charakter der vorliegenden Schrift zu begreifen, vergegenwärtigen wir uns den Stand der Sache, wie er aus den *στρωματεῖς* selbst sich erkennen läßt.

Zuvörderst fassen wir ins Auge die beschränkten kirchlichen Christen. Auf einer niedern Stufe der

Erkenntniß und des Lebens stehen geblieben, beharrten diese in einem mehr äußerlichen Verhältnisse zur Wahrheit, indem sie einerseits bei der Annahme auf Autorität hin sich beruhigten, ohne das Ueberkommene im Wissen lebendig sich anzueignen, andererseits durch die Drohungen und Verheißungen des geglaubten Offenbarungswortes zu einer gewissen mehr negativen Rechtschaffenheit, zu einem mehr oder weniger sorgfältigen Meiden des vom Gesetze als böse und strafwürdig Bezeichneten sich bestimmen ließen, ohne den göttlichen Willen in ihre Gesinnung aufzunehmen und liebend nach Gottähnlichkeit und Einheit mit Gott zu streben. Das eine war hier durch das andere bedingt und herbeigeführt.—Das Nichteindringen in das Wesen der Wahrheit aus Mangel an kräftigem Erkenntnißtriebe, aus intellectueller Trägheit und Gleichgültigkeit ließ den religiösen Eindruck nicht zur rechten Liebe Gottes werden, aus welcher ein freies Thun des göttlichen Willens um sein selbst willen hervorgeht; sie kamen nicht über den Standpunkt der Gottesfurcht hinaus. Eben so ließ hinwiederum der Mangel an innerem sittlichen Eifer, an wahrer Neigung des Willens zu Gott und zum göttlichen Willen den Drang nach tieferer Erkenntniß der Wahrheit nicht aufkommen; mit dem Willen blieb der Verstand in der Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit befangen, was hier als bloßer Autoritätsglaube sich darstellt. In Folge dieser intellectuellen wie sittlichen Unvollkommenheit aber waren sie auch unfähig, in die Zustände der Nichtchristen einzugehen, und geistlicher Hochmuth, der sich ihrer bemächtigte, führte zu lieblosem Verdammen. Festgerannt in der Autorität, für wahr haltend nicht aus Einsicht, sondern nur auf Ansehen hin, konnten sie in nichts, was jenseits des äußeren Bereiches der Offenbarung sich befand, von Gott kommende und die Anerkennung der absoluten Wahrheit vorbereitende und vermittelnde Elemente des Wah-

ren erkennen, vielmehr betrachteten sie alles dieses, namentlich die griechische Philosophie, als Teufelswerk. Und von der Selbstsucht nicht gründlich befreit, sondern mehr nur durch äußere Eindrücke (Wunder ꝛc.), oder durch Gewöhnung zur Unterwerfung unter die Offenbarungsordnung bewogen und in dieser Unterwerfung selbst wieder das Eigene suchend, d. h. darauf bedacht, durch Glauben und Gehorsam gedrohten Uebeln zu entgehen, verheißener Güter theilhaftig zu werden, gefielen sie sich selbst in ihrem Glauben und ehrbaren Lebenswandel, besonders aber in der auffallenden Erweisung des Glaubens durch das Bekenntniß auch unter den äußersten Gefahren und Qualen bis zum Tode. Es bildete sich eine Eigengerechtigkeit, welche namentlich auch im Glanzpunkte christlicher Glaubenstapferkeit, im Märtyrerthume sich kundgab und vornehmlich zu erkennen war an dem eigenmächtigen sich Hervordrängen zum Bekenntniß und an fanatischem, aufreizendem Benehmen gegen alles Heidnische, wobei der Wahn zu Grunde lag, daß solches Zeugnißablegen den Lohn der höchsten Seligkeit nothwendig mit sich führe. — In dieser Beschaffenheit einer Menge von Christen, unter welchen übrigens immer wieder ein Unterschied stattfand zwischen mehr oder weniger lauteren oder unlauteren Gemüthern, lag ein starker Reiz zu jener heftigen pseudo-gnostischen Opposition gegen das gemeine Christenthum, wie es in der Theorie und Praxis erschien. Der judaisirende, gesetzlich-buchstäbische Charakter jenes Autoritätsglaubens und jener Gottesfurcht, der als eine Unfähigkeit zum geistigen Leben erschien, warf ein ungünstiges Licht auf die ganze alttestamentliche Offenbarungsökonomie. Man sah in ihr nur den schroffen Gegensatz gegen das geistige Christenthum, gegen die Religion der aufgeschlossenen Erkenntniß des wahren Gottes und der Liebe und Menschenfreundlichkeit, und demnach das Werk eines tief unter dem in Christo erkannten Gott stehenden,

beschränkten oder gar verkehrten, bösartigen Wesens, des Schöpfers (Bildners) der materiellen, sinnlichen Welt, von deren Banden den geistigen Menschen zu lösen, der Zweck des Christenthums sey; weßhalb der wahre geistige Christ vom Sinnlichen sich scheiden und namentlich des ehelichen Lebens, als eines unreinen sich begeben oder dasselbe, wie die mildere Ansicht lautete, nur als Symbol und Abbild himmlischer Syzygien ansehen und gebrauchen müsse, wiewohl neben dieser Abstinenztheorie auch eine entgegengesetzte herging, welche durch sinnlichen Genuß die Sinnlichkeit abstumpfen, durch Ausschweifung die Lösung des geistigen Menschen vom materiellen befördern hieß. — Im Gegensatze gegen das schwärmerische Märtyrerthum aber pries man auf gnostischer Seite das der äußeren zerstörenden Gewalt feindseliger Menschen sich Entziehen als Vorzug des den Tod vernichtenden Weisen, oder man ließ auch dieses Bekenntniß nur als Bestandtheil des durch das ganze Leben gehenden Bekenntnisses gelten, oder man fand endlich in solchem Loose eine Strafe, wovon nicht einmal Jesus auszunehmen sey.

Beide entgegengesetzte Richtungen aber gaben den Nichtchristen Stoff genug theils zur Geringachtung des Christenthums, theils zu Anklagen gegen dasselbe, wie zu Entschuldigungen ihres Widerstrebens dagegen, da ja bei der Verschiedenheit der Secten, deren jede die Wahrheit zu haben behaupte, keine irgend sichere Gewähr vorhanden sey, und jener Glaube so menschenfeindlich und unduldsam mache; wozu bei den blinden Anhängern eines sinnlichen Cultus noch das Vorurtheil kam, daß die Christen ἄϑεοι seyen. Sodann je wegwerfender die gemeinen Christen die heidnische Philosophie behandelten, und je mehr in den gnostischen Lehren nur eine christlich gefärbte Philosophie, ein Amalgama philosophischer und christlicher Meinungen sich darstellte, desto näher lag den heidnischen Philosophen der Vorwurf, daß die angebliche

christliche Offenbarungswahrheit nichts Neues sey, sondern nur ein aus philosophischen Systemen Zusammengerafftes, welches in seiner rohen Gestalt tief unter den schönen Darstellungen der hellenischen Philosophie stehe.

Die Aufgabe nun, welche Clemens zu lösen hatte, und in deren Lösung er als ein überaus reicher, feiner und tiefer Geist sich darstellt, war im Wesentlichen die: dem Unrichtigen, Einseitigen und Verkehrten nach verschiedenen Seiten hin zu begegnen und, das Recht wie Unrecht eines jeden Theils zur Anerkennung bringend, die höhere Einheit der christlichen Wahrheit geltend zu machen. Eine solche Verständigung und Vermittelung der verschiedenen Zeitrichtungen vom höchsten christlichen Standpunkte aus ist aber offenbar eine theologische Arbeit, so daß also auch dieses Werk den Clemens als Theologen, als Aufbauer der christlichen Religionswissenschaft erscheinen läßt.

Sehen wir nun, wie er bei der Lösung seiner Aufgabe zu Werke geht.

Zuvörderst sucht er das Verhältniß des Vorchristlichen und Außertestamentischen zum Christlichen und Testamentischen ins Klare zu setzen. Dabei geht er zunächst aus von der unter den gemeinen Christen einseitig festgehaltenen Ansicht, daß die Philosophie, dieses Höchste heidnischer Bildung, das Beste und der Offenbarungslehre Verwandteste ihres Inhalts auch aus dem Bereiche der Offenbarung genommen, ja einen schändlichen, in dämonischem Truge beruhenden Raub damit begangen und dieses alles mit Verschweigung der Quelle als ihr ursprüngliches Eigenthum hinstelle. Dieß begründet er nun damit, daß die Uebereinstimmung höchst auffallend sey, die heiligen Schriften aber älter als die griechischen Philosophen, und sucht es durch die Aufzeigung ähnlicher Unredlichkeiten, deren sich die Griechen unter einander schuldig gemacht, zu höherer Wahrscheinlichkeit zu erheben. — Aber bei dieser einseitigen Betrachtungsweise,

wobei es auf die Demüthigung der Hellenen abgesehen ist, bleibt er nicht stehen; sondern, die Sache von einem höheren Gesichtspunkte aus beurtheilend, unterscheidet er von dem verkehrten Menschlichen und Dämonischen das Werk der Providenz, deren erhabenen Zwecken auch jenes unlautere Treiben dienen muß. „In den entwendeten Wahrheitselementen lag eine göttlich anregende Kraft, durch welche theils das allgemeine, in sich dunkle und unbestimmte Gottesbewußtseyn der Hellenen entwickelt und aufgehellt, theils eine gewisse Tugendhaftigkeit und Rechtschaffenheit bewirkt wurde, und ihr Geist eine Richtung auf sittliche Ideale erhielt, dergleichen das stoische Ideal des Weisen ist, welches erst in Christo seine wahre Verwirklichung gefunden. Wenn nun gleich jene Art der Aneignung nur als von Gott zugelassen betrachtet werden kann, so ist doch hierin auch eine göttliche Wirksamkeit zu erkennen, welche aus dem Bösen Gutes hervorruft. So ist die Philosophie eine Gabe der Vorsehung oder des göttlichen Logos und ein Mittel der Vorbereitung für die Aufnahme der vom Herrn Aller allen zugedachten Heilsökonomie, welches der göttlichen Gesetzesinstitution bei den Hebräern entspricht. Keines von beiden aber konnte zur Vollendung führen. Denn die Philosophie gibt bloß zerstreute Elemente der Wahrheit, keine lebendige Einheit, nur Worte und Namen und anthropomorphische Vorstellungen von Gott, nicht Erkenntniß Gottes selbst; das Gesetz eine noch verhüllte und verschlossene Wahrheit, Symbole und Räthsel, welche erst in der Offenbarung des Logos selbst ihre Deutung und Lösung finden, da in ihm erst die Erkenntniß des Gesetzes und der Propheten, wie auch die wahre Erkenntniß der Philosophie aufgeht. Wer nun dem offenbaren Willen des Vaters, dem Sohne Gottes, der Wahrheit und Leben ist, vertrauend sich zugewendet und sein inneres Gehör für die Wahrheit aufthun läßt, mit einem Worte glaubt,

der hat einen festen Stand in der Wahrheit gewonnen und ist geschickt, einzugehen in das Gebiet des Uebersinnlichen (in die νοητά). Gott befreundet, Christi theilhaftig, ist er des Heils theilhaftig geworden, was bei den Hellenen bedingt ist durch vorangehende Trennung von allem Götzendienste und Ausleerung der eigenen Gedanken. Da aber die Kraft des Erlösers sich überall hin erstreckt und die Gerechtigkeit Gottes Alles umfaßt, so muß das Heil auch denen, welche die Zukunft des Herrn nicht erlebten, zugänglich werden. So viele von diesen die ihnen mögliche Rechtschaffenheit erlangten, die werden zu dem Ende die Predigt des Evangeliums im Hades vernommen haben, sey es nun, daß der Herr selbst unmittelbar Allen predigte oder er selbst den Hebräern, die Apostel auch den Hellenen."

So war der testamentischen Offenbarung ihr Recht und ihre Ursprünglichkeit gegenüber heidnischen Einwürfen und Anschuldigungen vindicirt, und das ausschließliche Beruhen des Heils in der christlichen Offenbarung und dem dieselbe erfassenden Glauben festgestellt. Aber auch der relative Werth der Philosophie war ins Licht gesetzt, und damit wurde eben so das Urtheil der Beschränktheit abgewiesen, wie andererseits in der Hervorhebung des Glaubens als Grundes des Heils und der Gemeinschaft mit Gott in Christo eine Zurechtweisung der Pseudognostiker lag. — Gegen beide Theile aber war auch die Universalität der göttlichen Heilsabsicht und das Beschränktseyn ihrer Verwirklichung nur durch Trägheit und Nachlässigkeit im Gebrauche der von der göttlichen Vorsehung dargebotenen Hülfsmittel geltend zu machen: gegen die Beschränkten, sofern sie die Theilnahme am Heile vom äußerlichen sich Befinden innerhalb des Offenbarungsbereichs während der irdischen Existenz abhängig machten; gegen die Pseudognostiker, sofern sie in dem kleinen Kreise der Erwählten,

der Wissenden, vollkommenere Naturen sahen, die durch ihre ursprüngliche Anlage zu einer den Uebrigen vermöge ihrer schlechteren Anlage nothwendig versagten Seligkeit und Herrlichkeit bestimmt seyen. Hiergegen hält Clemens die freie Selbstbestimmung nachdrücklich fest als dasjenige, was wie die Wurzel aller Sünde, so der Grund aller Sinnesänderung, des Glaubens und des Fortschreitens zur Vollkommenheit sey. Und obwohl er die Nothwendigkeit einer göttlichen Gnadenwirkung, eines göttlichen Zugs, einer Erleuchtung von oben und eines mächtigen Beistandes der göttlichen Kraft zur Herstellung und Heiligung des Menschen anerkennt, so läßt er dieselbe doch stets vermittelt seyn durch die menschliche Freiheit, welche von ihr theils zum Guten angeregt, theils in ihrer Richtung gekräftigt und vollendet werde. — Auf diese Art rettet er die Gleichheit der göttlichen Liebe und Fürsorge für Alle, unbeschadet der Anerkennung einer besondern Aufsicht und innigern Sorge, deren sich die treue Hingabe an die Offenbarung, der fromme Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu erfreuen habe. Andererseits entfernt er von Gott die Schuld des Verkommens eines Theils der Menschen, unbeschadet dessen, daß die zum Heile Gelangenden nicht sich selbst den Ruhm davon zuzuschreiben haben, sondern der Gnade Gottes, welche vom Logos durch die Kette der Geisterwelt bis zu uns hin sich erstrecke und an Allen, die vom heiligen Geiste sich ziehen lassen, sich wirksam erweise.

Da nun aber viel Streit und Zweifel daher entstand, daß das Christenthum der Menge auf einem zu niedrigen und beschränkten Standpunkte zurückblieb, so war insbesondere noch darzuthun, daß ein solcher Mangel nicht im Christenthume selber begründet sey, daß dieses vielmehr seine wahren Bekenner auf einen höhern Standpunkt des Erkennens und Lebens führe, daß die lebendigen Christen

eifrige Forscher seyen, welche auf dem Grunde des gewissen Fürwahrhaltens Gottes und seiner Offenbarungen (des Glaubens) durch Zweifel zu höherer Gewißheit hindurchdringen, von dem Gewissen aus immer Mehreres sich gewiß machen und zum Behufe vielseitigeren, reicheren und sicherern Schriftverständnisses, wie auch um Andere, namentlich die Hellenen für die heilsame Wahrheit zu gewinnen, so viel als möglich anderweitige Kenntnisse, namentlich aus der Philosophie; sich aneignen; daß diese vollkommenen Christen, Gott in seiner Liebe und Weisheit, in seiner allumfassenden Gerechtigkeit und Kraft mehr und mehr verstehend, in der Liebe zu ihm zunehmen und wiederum durch Liebe zum Verstehen geschickter werden, und daß auf diese Weise das Glauben und Gehorchen auf Autorität hin und mit den Motiven der Furcht und der Hoffnung in ein Fromm- und Gerechtseyn mit Einsicht, in reine Anhänglichkeit an Gott selbst sich verwandele, wobei man darauf allein gerichtet sey, in unwandelbarer Gemeinschaft mit ihm, dem absolut Liebenswerthen, zu stehen und weder durch Freude noch durch Schmerz sich von ihm trennen zu lassen. Diese Richtung des Gemüths behaupte man nun in allen Verhältnissen des Lebens, auch in der Ehe; und aus ihr gehe auch das echte Märtyrerthum hervor, welches übrigens nicht durch vorhergegangenen sündlosen Wandel bedingt sey. Wo aber diese Richtung die Oberhand gewonnen, da werde nicht nur alle Sünde gemieden und keinem Affecte mehr Raum gegeben, sondern, immer in Gott lebend, werde man auch von allen Affecten frei, man bleibe in gleicher Fassung immerdar, immer im Schauen Gottes sich bewegend und die Liebe zu Gott im Thun seines Willens erweisend: liebend und helfend, wohlthuend und vergebend, so daß hier ein lebendiges Bild der in Christo kundgethanen Liebe Gottes sey. — Diese hohe Reinheit und Freiheit, diese allumfassende und sich gleichbleibende

Liebe zu Gott und den Menschen bildet den Charakter des echten Gnostikers, der in seiner Entäußerung von aller Selbstheit, in seinem stetigen Vereinigtseyn mit Gott und in seinem Vollbringen des göttlichen Willens aus innerem Triebe über den bloßen Pistiker, der noch durch die Rücksicht auf eigenen Schaden oder Nutzen in seinem Handeln bestimmt wird und beim äußerlich Gegebenen stehen bleibt, sich wesentlich erhebt. — Er allein ist der in die Mysterien Gottes Eingeweihte, die ganze Offenbarung Begreifende. Daher versteht er auch den tieferen Schriftsinn, während der Pistiker am Buchstaben hangen bleibt. Er ist der Freund, dem Gott seine Gedanken enthüllt, und der wissend in Gott Alles hat, das Zukünftige wie das Vergangene und Gegenwärtige; weßhalb er auch nichts bedarf noch begehrt, sondern allein darauf bedacht ist, Gott immer zu haben und in Heiligkeit sich ihm mehr und mehr zu verähnlichen, damit er, reines Herzens geworden und in die über alle Behausungen seliger Geister erhabene Wohnung der höchsten Herrlichkeit, mit welcher er wissend jetzt schon in Gemeinschaft steht, eingegangen, zum absoluten Schauen Gottes gelange. — Sein Vorbild ist der Sohn Gottes, welcher, ursprünglich affectlos als Gott, das den Affecten unterworfene Fleisch, das er annahm, zur Affectlosigkeit bildete und, selbst selig in ewigem Schauen des Vaters, überall hin Seligkeit verbreitet und, das Heil der Sünder, für die er ganz sich aufopferte, fort und fort vermittelnd, seine Sorge auch auf das Geringste erstreckt.

Die Gnosis ist dem Clemens sonach das vollkommene Wissen, vereinigt mit der vollkommenen Gesinnung und Handlungsweise. Sie verhält sich zur Pistis, wie der Baum zur Wurzel, wie Fortbau und Vollendung zum Fundament und Anfang. Die im Glauben aufgenommene Offenbarung des Logos entfaltet sich in ihr zu einer reichen Fülle göttlichen Lebens, das in Schauen

und Lieben besteht; die vertrauensvolle Hinkehr zu Gott wird zur innigsten Vermählung. Hier ist die wahre Einheit, welche die bornirt-pistische, wie die pseudo-gnostische Einseitigkeit überwunden und das Richtige, was diesen Tendenzen zu Grunde liegt, in sich aufgenommen hat. — Auf solche Weise hat Clemens die Aufgabe der wahren Theologie zu lösen angefangen. Abgesehen von manchen Wiederholungen und Episoden, ist er auch im Ganzen keineswegs planlos verfahren. Ausgehend von dem außerchristlichen Gebiete, weist er der hellenischen Philosophie ihre rechte Stellung an, indem er eben so ihre falschen Ansprüche, wie das wegwerfende Urtheil gegen sie niederschlägt. Dann zeigt er die echte Grundlage der christlichen Weisheit: den in Gott und seiner Offenbarung fußenden und daher alle menschliche Wissenschaft an Gewißheit übertreffenden Glauben; hierauf die höhere Entwickelung des Christenthums in der Gnosis und den Unterschied des gemeinen und des vollkommenen Christenthums, wie den Gegensatz beider gegen die falsche Gnosis in der Auffassung der Ehe und des Märtyrerthums. Danach schildert er den echt gnostischen Charakter und dessen Vorzüge in theoretischer und praktischer Beziehung und schließt mit der Nachweisung, daß in demselben die wahre Frömmigkeit und Sittlichkeit verwirklicht sey, und mit der Widerlegung von Einwürfen, womit Nichtchristen ihre Nichtannahme des Christenthums entschuldigen wollten.

Fassen wir nun alles Bisherige kurz zusammen, so führen uns Inhalt und Form, Tendenz und Plan der Hauptschriften des alexandrinischen Clemens, sey es, daß wir diese einzeln für sich, oder in ihrem Zusammenhange mit einander und nach den sie zu höherer Einheit verknüpfenden Grundgedanken betrachten, zu der Ueberzeugung, daß in Clemens der Trieb und die Energie christlicher Religionswissenschaft in einem Sinne und in einer

Weise, wie in keinem der christlichen Denker vor und neben ihm, hervorgetreten. Das mehr negative und vorbereitende apologetisch-polemische Interesse, welches bei jenen nur gleichsam nothgedrungen oder gelegentlich und zufällig Ansätze zu wissenschaftlicher Darstellung der christlichen Gesammtwahrheit hervorgetrieben, geht bei Clemens in ein höheres positives Streben über. Er vertheidigt zwar auch die Wahrheit des Christenthums und bekämpft den Wahn und Irrthum, aber er ist so erfüllt von dem Triebe eines wissenschaftlichen Aufbaues, daß eine in jenen Werken fortschreitende positive Construction des christlichen Offenbarungssystems als die Hauptsache, Vertheidigung und Bestreitung als untergeordnetes Moment sich darstellt. Freilich ist die Construction in formeller Hinsicht noch höchst unvollkommen: es sind hier erste Anfänge der Gestaltung eines überschwänglich reichen Stoffes, dessen Fülle der Geist des Mannes noch nicht recht bewältigen kann, so daß er mehr in der Weise der Begeisterung in poetischrhetorischer Form, als in durchaus klarer, verständiger Reflexion sich bewegt. Zwar ist die Sonderung der Hauptmassen christlicher Lehrwissenschaft in Dogmatisches und Praktisches (Ethisches) im Allgemeinen anerkannt, und das erstere stellt sich auch als die Wurzel und Basis des zweiten dar, aber an eine durchgeführte bewußte Auseinanderhaltung und so vermittelte Einheit beider ist noch nicht zu denken; es ist vielmehr noch ein Ineinander und Durcheinander der Mischung. Der erste Bildungstrieb ging auf Feststellung der Grundlagen, und darin hat Clemens Bedeutendes geleistet, wogegen das Uebrige noch vielfach unsicher und als verworrene Masse, oder doch mehr in genialen Durchblicken, als in ruhig verständiger Durcharbeitung bei ihm erscheint. Diese Grundlagen aber sind das objective und das subjective Princip der christlichen Religionswissenschaft: jenes die göttliche Offenbarung, vollendet in Christo, dieses die *πίστις*, die freie Annahme dieser Offenbarung, die Zustim-

mung zu ihrem wesentlichen Inhalte in williger Hingabe an die sich darin zu erfahren gebende heilige Gotteskraft und Gottesweisheit. Die christliche Religionswissenschaft kömmt nun nach Clemens zu Stande, indem das Subject nicht bei der bloßen Annahme und Festhaltung des überlieferten Offenbarungsinhalts stehen bleibt (ψιλὴ πίστις), sondern, vom Geiste Christi getrieben und erleuchtet, und durch philosophische und gelehrte Bildung zu wissenschaftlicher Thätigkeit befähigt, jenen Inhalt aus der Schrift entwickelt, die Einheit in der Vielheit, das Ganze in seiner Entfaltung erkennt und so das System der Wahrheit denkend reproducirt. Dieß ist die Gnosis, welche eben so sittliche Reinigung zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat, wie sie sittliche Vollendung unzertrennlich mit sich führt. Mit dieser Bestimmung der Gnosis als wissenschaftlicher und sittlich bedingter, wie sittlich wirksamer Entwickelung der Pistis, also in ihrer Einheit mit der Pistis und ihrem Wurzeln in derselben, war zugleich die Unterscheidung der christlichen Religionswissenschaft von aller außerchristlichen und widerchristlichen (häretischen) Speculation, von der hellenischen Philosophie und von der γνῶσις ψευδώνυμος auf eine sichere Weise festgestellt und für immer fixirt.

In den Fußstapfen des Clemens ging Origenes weiter, in Klarheit der Darstellung und Deutlichkeit der Bestimmungen seinen Lehrer eben so hinter sich zurücklassend, wie er an Tiefe und Fülle der sich drängenden Gedanken von ihm übertroffen wird. Der Fortschritt zeigt sich zunächst in der gesonderten Behandlung des dogmatischen Stoffes, der bei ihm auch zu einer vollständigern Entwickelung kommt, als bei Clemens. Origenes, der erste Dogmatiker der christlichen Kirche, hat auch zuerst die Aufgabe der Glaubenswissenschaft bestimmt erkannt und ausgesprochen. Ausgehend von dem bereits kirchlich Feststehenden, dem κανὼν ἐκκλησιαστικός, der παράδοσις ἀποστολική, sucht er aus der, dem Inhaber des Gei-

stes Christi ihren verborgenen Sinn aufschließenden Schrift und mittelst dialektisch-speculativer Auseinandersetzung ein System des christlichen Glaubens zu gewinnen, wobei er ausdrücklicher, als alle vor ihm, das Gotteswürdige als den Maßstab des Wahren, somit auch als die Norm der wahren Schrifterklärung hinstellt.

Wie er dieß ausgeführt, und wie er im Allgemeinen und Besondern an Clemens sich angeschlossen oder über ihn hinausgegangen, das hat Thomasius in seiner werthvollen Monographie über Origenes so weit ins Licht gesetzt, daß wir einer weiteren Erörterung, so weit sie hier stattfinden könnte, überhoben sind. In die schätzbaren Bemerkungen dieses Gelehrten über die Theologie des Clemens selbst näher einzugehen und unsere etwaige theilweise Nichteinstimmung in dieselben darzulegen und zu motiviren, gestattet der Zweck dieser Abhandlung eben so wenig, als er uns dazu führt, in das, was Neander in seiner Dissertation über Clemens und in seiner Kirchengeschichte, und was Dähne und Baur in ihren hierher gehörigen Schriften über die Lehre des Clemens gesagt und geurtheilt haben, prüfend einzugehen. Wäre es dem Verfasser dieses vergönnt, eine umfassende, eindringende Darstellung der Lehre des Clemens zu geben, womit einem dringenden Bedürfnisse abgeholfen würde, da die Leistungen der genannten Männer nur fragmentarische, wenngleich bedeutende, Vorbereitungen dazu sind, wozu aber Studien erfordert würden, zu denen er nicht so bald die nöthige Muße finden dürfte, so würde ihm eine solche Prüfung eine angenehme Pflicht seyn. Für jetzt aber mag es hinreichen, in übersichtlicher Betrachtung gezeigt zu haben, welche Bedeutung für die Genesis der christlichen Theologie der alexandrinische Clemens habe, als derjenige, in welchem die Idee derselben zu ihrer ersten bestimmteren Verwirklichung gekommen ist.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die unter der Aufschrift: Λόγος περὶ τοῦ αὐτεξουσίου (de libero arbitrio) in die Sammlung der Schriften des h. Basilius aufgenommene Homilie hat nicht diesen Kirchenvater, sondern den h. Makarius den Aegyptier zum Verfasser.

Ein kritischer Versuch

von

Wilhelm Röther,

der Philos. Doctor und ev. protest. Pfarrer zu Mosbach am Neckar.

1.

Die in Frage stehende Homilie findet sich, nach dem Zeugnisse des gelehrten Herausgebers der Werke des Basilius, Garnier (in der Vorr. zum 2. Bde. S. XXVI.), in nur zwei Handschriften dieses Kirchenvaters, wenn nicht gar, wie derselbe Herausgeber da, wo er die Homilie selbst mittheilt (S. 613. des 2. Bds. in der Note), im Widerspruche mit sich selbst bemerkt, nur in einer einzigen. Von hieraus ging sie denn auch in die Ausgaben über und galt bis zu den Zeiten Garnier's auch unbestritten für eine Arbeit des Basilius. Jener scharfsinnige und mit dem Geiste, insbesondere aber mit dem Style und der Ausdrucksweise des Basilius so innig vertraute Kritiker fand nun aber bei Bearbeitung seiner Ausgabe in dieser Rede so unverkennbare Spuren ihrer Unechtheit, daß er sich nicht entschließen konnte, sie den anerkannt echten Homilien seines Kirchenvaters einzuver-

leiben, sondern sie in den Appendix verwies, welcher auch die übrigen von ihm für unecht erkannten, den Namen des Basilius an der Stirne tragenden Schriften enthält. In der angeführten Vorrede legt er seine Gründe dar, ohne jedoch auch nur im entferntesten eine Vermuthung über den eigentlichen Verfasser zu äußern. Dieß ist nun aber um so mehr zu verwundern, als dieselbe Rede, mit wenigen, nur unwesentlichen Abweichungen, sich längst unter den anerkannt echten Homilien des Makarius des Aegyptiers befand, was, wie man meinen sollte, einem Gelehrten wie Garnier doch nicht wohl entgangen seyn konnte und wenigstens mit einem Worte von ihm hätte erwähnt werden müssen. Der Herausgeber der Bibliotheca Veterum Patrum, Gallandi, nahm, wie schon vor ihm Pritius u. A. gethan, die Rede ohne Bedenken, als eine dem Makarius zugehörige Schrift, mit den übrigen Werken dieses Kirchenvaters in seinen VII. Band auf, wo sie unter den 50 eigentlichen Homilien als die 25. erscheint (S. 91 ff.), versäumte auch nicht, in den Prolegomenen S. III. f. diese Aufnahme kritisch zu rechtfertigen, wobei er insbesondere auch (§. V.) des verwerfenden Urtheils gedenkt, welches früher von Garnier über die Homilie, als eine dem Basilius zugeschriebene, gefällt worden war.

So war denn bereits vor 118 Jahren die fragliche Rede dem Basilius von einem scharfsinnigen Kenner dieses in jeder Hinsicht durch so bestimmte Züge sich charakterisirenden Kirchenvaters abgesprochen und schon vor 70 Jahren durch einen in der patristischen Litteratur nicht minder bewanderten und alle Eigenschaften eines Kritikers besitzenden Gelehrten dem Makarius vindicirt worden. Hiermit schien aber auch die Sache recht wohl für immer auf sich beruhen zu können, als — wider alles Erwarten — erst vor 10 Jahren die Herren Pelt und Rheinwald in dem zweiten Hefte ihres Homiliarium Patristicum die Homilie wieder als eine ba-

silianische aufführten und ihre Behauptung, dieselbe gehöre wirklich dem Basilius an, den garnier'schen Gründen gegenüber mit einer Zuversicht zu rechtfertigen suchten, wie solche nur haben kann, wer seiner Sache ganz gewiß ist. Ihre übrigens nur vier Octavseiten (S. 192 bis 195.) einnehmende Beweisführung schließt mit den Worten: „Quare nihil restat, quam ut cum Garnerio dicamus: „„quod si in alicuius mente scrupulus atque dubitatio adhuc resideat, velim hanc lucubrationem cum indubitatis Basilii scriptis comparet,"" fovemusque spem, fore ut, qui diligenter hoc fecerit, brevi assentiatur, Basilium eius legitimum parentem esse, nisi verum sit, quod S. V. Boeckhius dicit in Philolao a): posse quidem interdum persuaderi de libri alicuius *νοθείᾳ* reluctanti, de authentia non posse." Und — was nicht zu übersehen ist — zu diesem Resultate gelangten die gedachten Gelehrten, ungeachtet ihnen das Vorhandenseyn derselben Rede in einer nur wenig verschiedenen andern Recension auch unter den Homilien des Makarius nicht entgangen war. Diesen, von Garnier nicht beachteten Umstand tragen sie sogar kein Bedenken als einen äußern Grund zu den von jenem vorgebrachten bloß innern Gründen hinzuzufügen, ohne zu befürchten, daß aus diesem Umstande und aus einer Vergleichung unserer Rede mit den übrigen makarianischen Homilieen, wozu sie durch ihre Hinweisung Anlaß geben, ihrer Sache auch nur der geringste Nachtheil erwachsen möchte. Gerade durch eine solche Vergleichung haben sie ja selbst, nach ihrer eigenen Erklärung, die Ueberzeugung gewonnen, daß die Rede nicht von Makarius seyn könne.

Nichtsdestoweniger muß der Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes offen gestehen, daß ihn die pelt- und rhein-

a) S. 4. der Fragmentensammlung wörtlich so: „nur die Unechtheit, niemals aber die Echtheit einer Schrift kann überzeugend erwiesen werden."

wald'sche Beweisführung so wenig von der Richtigkeit des dadurch gewonnenen Resultates zu überzeugen vermochte, daß er vielmehr gerade durch eine sorgfältigere Erwägung der von diesen Gelehrten vorgebrachten Gründe zu der unumstößlichen Ueberzeugung von dem Gegentheile geführt worden ist, und daß bei ihm der diesen Bemerkungen an die Spitze gestellte Satz unerschütterlich feststeht. Möge der nachfolgende Versuch, die Richtigkeit dieses Satzes darzuthun, bei denen, die sich für die patristische Litteratur interessiren, eine freundliche Aufnahme finden!

2.

Zu Herbeiführung eines sicheren Resultates wird es wohl nöthig seyn, daß wir fürerst die Gründe Garnier's und die Gegengründe der Herausgeber des Homiliarium Patristicum kürzlich gegeneinander abwägen, worauf dann unsere eigene Beweisführung folgen mag.

A. Im Gegensatze einerseits gegen die Aufnahme unserer Rede unter die Homilien des Basilius, andererseits gegen die in den beiden Handschriften vorkommende Bezeichnung derselben als eines „*πρόλογος ἀσκητικὸς*" sucht Garnier zunächst darzuthun, daß sie in der That weder das Eine noch das Andere, sondern vielmehr eine besondere, einer einzelnen Person wegen verfaßte Erbauungsschrift sey. Daß sie keine eigentliche (für ein größeres Auditorium bestimmte, Homilie sey, geht ihm daraus hervor, daß sich der Verfasser bei seinen Anreden nicht des Plurals, sondern des Singulars bedient, als: „*τοιγαροῦν σπούδασον ἄμωμον τέκνον θεοῦ γενέσθαι*" — und: „*μίμησαι ταύτην* (*Μαρίαν*), *ὦ τέκνον* a), *μίμησαι*,"

a) So hat nur die basilianische Recension unserer Rede; in der makarianischen, die offenbar die ursprünglichere ist (s. unten unter 3.), heißt es *ὡς τέκνον*, und diese Lesart als die

und daß sie namentlich keine basilianische Homilie sey, dafür findet er den Beweis in dem Umstande, daß Basilius in seinen Anreden an die Gemeinde sich des Wortes *ἀδελφός* (*ἀδελφοί*), nicht aber des Wortes *τέκνον* (*τέκνα*) zu bedienen pflegt. Zur Rechtfertigung der Benennung „ascetische Vorrede" findet er, abgesehen davon, daß sich unter den Werken des Basilius keines befindet, dem diese Schrift als Vorrede hätte dienen können, auch in dem ganzen Inhalte keinen Grund, da nichts darin vorkomme, was zu der ascetischen Lebensweise in irgend einer Beziehung stände (?). Für seine Behauptung, das Werkchen sey eine eigene, um einer einzelnen Person willen verfaßte Erbauungsschrift, weiß er indessen außer den angeführten beiden Stellen nichts weiter beizubringen.

Diesen Bemerkungen setzen nun die Herausgeber des Homiliarium Patristicum zunächst die Frage entgegen: wer denn einen geistlichen Redner hindern wollte, bei seinen Anreden an die versammelte Gemeinde sich des Singulars statt des Plurals zu bedienen, auch wenn dieselben den sämmtlichen Anwesenden gälten? Ferner bemerken sie insbesondere in Beziehung auf das *τέκνον*, daß auch Basilius hier und da von seinem gewohnten Gebrauch abweiche und u. A. in seiner bekannten Rede De fame et siccitate sich der Formel: „*παῖδες ἐμοί, οὓς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγέννησα,*" bediene. Auch hätten — fügen sie hinzu — die alten Kirchenlehrer es geliebt, in ihren Homilien manchmal auch Einzelne, die ihnen vorzugsweise werth oder befreundet, oder die der Hülfe

richtige angenommen, verliert Alles, was sowohl von Garnier, als von den Herausgebern des Homiliarium Patristicum über das *ὦ τέκνον* als Anredeformel vorgebracht wird, seine Bedeutung. Um indessen den Gang unserer Untersuchung nicht zu unterbrechen, wollten wir vorerst diesen Umstand lieber ganz ignoriren, werden jedoch späterhin (unter 5.) noch einmal darauf zurückkommen.

besonders bedürftig gewesen, anzureden, wie z. B. Gregorius von Nazianz in einer öffentlichen Rede einmal den Basilius anspreche [compellatur (!) statt compellat — und alloquantur statt alloquerentur]. Uebrigens trage diese Rede, gesetzt auch, sie wäre nie vor einer christlichen Versammlung gehalten worden, doch die Eigenthümlichkeiten des rednerischen Styls und das Gepräge einer geistlichen Rede (Homilie) durchweg ganz unverkennbar an sich.

Dieß die verschiedenen Ansichten über die äußere Seite unserer Rede. Wer wird denn nun wohl Recht haben? Lesen wir die Rede mit unbefangenem Sinne durch, so werden wir wohl darin den Bekämpfern der garnier'schen Ansicht vorweg Recht geben müssen, daß dieselbe ihrer ganzen Form und Haltung nach eine Homilie im vollen Sinne des Wortes ist. Dieß würde wohl auch Garnier erkannt haben, hätte er sie mit den Homilien noch anderer Kirchenväter, als gerade des Basilius, zusammengehalten, mit denen sie allerdings auch in ihrer äußern Form wenig gemein hat. Wie wir weiter unten näher sehen werden, so beginnt sie mit einer durch eine Bibelstelle (Ps. 127, 1.) begründeten, allgemeinen Wahrheit, die im weiteren Verlaufe der Rede aus der Schrift und Erfahrung bewiesen und mitunter angewendet wird, und den Schluß bildet ein kurzes Gebet um Verleihung dessen, was den Zuhörern zu ihrem Heile hauptsächlich noththut — ganz so, wie dasselbe bei hundert andern Homilien der Kirchenväter vorkommt. Auch der Styl und die Sprache charakterisirt die Rede ganz als eine Homilie, wie sich hiervon leicht überzeugen kann, wer auch nur einige Stellen derselben liest. Die von dem Gebrauche des Singulars bei der Anrede hergenommene Instanz Garnier's gegen diese Annahme muß als ziemlich gewichtlos erscheinen, wenn man erwägt, wie ein solches Individualisiren nicht nur überhaupt in der Individualität des

Redners und in den Umständen, unter denen eine Rede gehalten wird, ihren guten Grund haben kann, sondern daß von dieser Weise sich in den alten Homilien auch nicht wenige Beispiele finden, was wir, um nicht bereits Gesagtes wiederholen zu müssen, hier nur angedeutet haben, späterhin aber näher darthun wollen, um so mehr, als die Herausgeber des Homiliarium Patristicum diesen Beweis, im Grunde genommen, doch schuldig geblieben sind. (Das von Gregorius von Nazianz hergenommene Beispiel beweist ja doch wohl für den Gebrauch der allgemeinen Anrede „τέκνον ἐμόν" so viel als nichts). Wenn wir indessen diesen Gelehrten hinsichtlich ihrer Behauptung, unsere Rede sey wirklich eine Homilie, unbedingt beipflichten mußten, so sind wir dagegen weit entfernt, mit ihnen sie auch für eine basilianische Homilie gelten zu lassen. Wenn ein Kenner dieses Kirchenvaters, wie Garnier, erklärt, derselbe bediene sich bei seinen Anreden nie der fraglichen Formel — eine Behauptung, die auch die Herren Pelt und Rheinwald nicht zu widerlegen im Stande sind (denn mit ihrer Hinweisung auf jenes, ebenfalls bei ihm vorkommende „παῖδες ἐμοί" beweisen sie nur, daß er nicht immer „ἀδελφοί μου" sagt; zudem ist auch jener ganze Satz aus 1 Kor. 4, 14 u. 16. entlehnt, wo der Apostel schreibt: „Οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ... ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα" — kann also auch nicht als ein Beispiel von der charakteristischen Ausdrucksweise des Basilius dienen); wenn derselbe ferner erklärt, daß Basilius seine Zuhörer immer im Plural anrede, was die genannten Gelehrten mit dem von ihnen angeführten Beispiele („παῖδες ἐμοί") nur bestätigen, so verdient dieser Umstand doch gewiß mehr Beachtung, als dieselben ihm schenken. Solche Eigenthümlichkeiten, wie geringfügig sie auch beim ersten Anblicke scheinen mögen, charakterisiren einen Schriftsteller,

zumal einen Redner, oft mehr, als man glauben sollte. So bezeichnet es offenbar einen charakteristischen Unterschied zwischen den beiden Aposteln Paulus und Johannes, daß der Erstere in seinen Sendschreiben die Christen, an die er sich damit wendet, ganz gewöhnlich mit „ἀδελφοί" anredet (wie z. B. Röm. 1, 13. 7, 1. 10, 1. 12, 1. — 1 Kor. 2, 1. 3, 1. 10, 1. 11, 2. u. s. f. durch alle Briefe), der Letztere dagegen mit „τεκνία" und „τεκνία μου," auch „παιδία" (1 Joh. 2, 1. 18. 28. 3, 7. 18. 5, 21. u. s. f.), wiewohl ihm auch das „ἀδελφοί" nicht fremd ist, neben welchem er jedoch viel häufiger noch das seiner Individualität auch weit entsprechendere „ἀγαπητοί" gebraucht [a]). Diese Eigenthümlichkeiten können aber nur zur Bekräftigung des oben besprochenen garnier'schen Arguments dienen, und wenn, wie wir versichern können, das dem Basilius vorzugsweise eigenthümliche „ἀδελφοί" in unserer ganzen Rede auch nicht einmal vorkommt, so dürfte, gesetzt auch, wir fänden keine gewichtigeren Gründe gegen die Annahme, daß dieselbe den Basilius zum Verfasser habe, schon dieser eine Umstand es uns bedenklich finden lassen, jener Annahme sofort beizutreten. — Noch ist übrig, daß wir mit einem Worte der Be-

a) Es würde zu weit führen, wenn wir die hier angedeutete Idee weiter verfolgen und dieselbe namentlich auch durch Beispiele aus unserer modernen homiletischen Litteratur näher beleuchten wollten, wiewohl dieß gar nicht schwer wäre. So bedient sich — um nur auf Einiges noch aufmerksam zu machen — z. B. Reinhard in seinen Predigten ganz gewöhnlich der Anrede „meine Brüder" (eben so auch Dräseke u. A.), während wieder Andern das „meine Zuhörer" („andächtige Zuhörer"), „meine Freunde", „meine Christen" vorzugsweise geläufig ist. So lieben noch Andere mehr das „Du", indem sie die Gemeinde mehr in ihren einzelnen Gliedern im Auge haben, während wieder Andere, die einzelnen Individuen aus dem Auge lassend, die ganze Gemeinde als einen Körper apostrophiren, wie u. A. Strauß hier und da sagt: „theure Gemeinde", „Gemeinde des Herrn, du ꝛc.", u. dgl. m.

zeichnung unserer Rede als eines „πρόλογος ἀσκητικός" gedenken. Wenn Garnier in den Werken des Basilius nirgends einen Anlehnungspunkt für diese Bezeichnung findet, so wird ihm wohl Jeder beipflichten müssen, der diese Schriften genauer kennt. Dagegen dürfen wir uns aber gewiß auch überzeugt halten, daß dieser Kritiker, wenn ihm die Beziehung nicht entgangen wäre, in welcher die Rede zu dem Asceten Makarius steht, mit uns schon in jener alten Aufschrift einen der Gründe gefunden haben würde, aus denen sie gerade diesem Kirchenvater zugeschrieben werden muß. Und was hindert denn auch, anzunehmen, daß in einer früheren handschriftlichen Sammlung der ascetischen Schriften des Makarius diese Rede den übrigen vorangestellt war und so gleichsam den πρόλογος bildete? a) Und hierzu eignete sie sich auch vermöge ihres Inhaltes vollkommen. Denn wenn auch in derselben nichts vorkömmt, was ausschließlich auf die Lebensweise der Asceten Bezug hätte, so muß doch wohl zugegeben werden, daß das darin durchgeführte Thema (welches freilich, wie wir unter B. darzuthun gedenken, ein ganz anderes ist, als was die, gewiß unechte Ueberschrift περὶ τοῦ αὐτεξουσίου besagt) ganz geeignet war, um auf Vorträge über jene Lebensweise zweckmäßig vorzubereiten. Hätten die Herausgeber des Homiliarium Patristicum, welche von dem zuletzt besprochenen Punkte völlig Umgang nahmen, dieß erwogen, gewiß, sie hätten auch hierin einen Grund wenigstens zu größerer Behutsamkeit in ihrem Urtheile finden müssen.

B. Einen andern Beweisgrund für seine Behauptung nimmt Garnier davon her, daß, wie er gefunden zu

a) Ein ganz ähnlicher Gebrauch wurde auch von der XXXVII. Homilie des Makarius gemacht, welche, wie Gallandi in den Prolegg. Kap. I. §. V. bemerkt, in das Proömium zu den ascetischen Schriften des Markus Eremita ihrem ganzen Umfange nach eingeschaltet ist.

haben glaubt, der Verfasser, ganz im Widerspruche mit der Weise des Basilius, im Verlaufe der Rede sein Ziel völlig aus dem Auge verliere und mitunter ganz fremdartige Dinge behandle, so daß die Rede alles inneren Zusammenhangs ermangele. Der Verfasser, sagt er, scheine sich vorgesetzt zu haben, von der menschlichen Willensfreiheit zu handeln, wie dieß auch die Ueberschrift besage (welche letztere er indessen doch erst von den Herausgebern darübergesetzt seyn läßt). Nun sage er aber zuerst nur einiges Wenige über die unüberwindliche Kraft des göttlichen Beistandes, worauf er sogleich zu etwas ganz Anderem übergehe, und darüber so verworren rede, daß man gar nicht begreifen könne, was er auch nur eigentlich wolle. Dieses harte Urtheil Garnier's findet seine schärfste Spitze in dem Ausspruche: „nihil aliud, nisi ut verba profundat, curat." Als Belege seiner Behauptung müssen ihm folgende Stellen dienen: „*Τοιγαροῦν εἴπερ βούλει μαθεῖν, τίνος ἕνεκεν κτισθέντες καὶ τεθέντες ἐν παραδείσῳ, τελευταῖον συμπαρεβλήθημεν τοῖς ἀνοήτοις κτήνεσι, καὶ ὡμοιώθημεν αὐτοῖς, ἀποπεπτωκότες τῆς ἀχράντου δόξης, γίνωσκε, ἐπειδὴ διὰ τῆς παρακοῆς δοῦλοι τῆς σαρκὸς τοῖς πάθεσι γενόμενοι, ἑαυτοὺς ἀπῳκίσαμεν τῆς μακαρίας τῶν ζώντων χώρας, καὶ ἐν αἰχμαλωσίᾳ γενόμενοι, ἔτι ἐπὶ τῶν ποταμῶν Βαβυλῶνος καθέζεσθαι· καὶ διὰ τὸ ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ ἡμᾶς κατέχεσθαι, οὔπω ἐκληρονομήσαμεν τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας*" — ferner: „*Οὔπω συνεφυράθημεν τῇ ζύμῃ τῆς εἰλικρινείας, ἀλλ' ἔτι ἐσμὲν ἐν τῇ τῆς πονηρίας ζύμῃ· οὔπω ἐῤῥαντίσθη ἡμῶν ἡ καρδία τῷ αἵματι τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ... οὔπω ἀπειλήφαμεν τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου τοῦ Χριστοῦ... οὔπω ἐνεδυσάμεθα τὸν καινὸν ἄνθρωπον*" *κτλ.* — Ferner: „*πῶς γὰρ οὐκ ὄφεις, οἱ ἐπὶ γῆς συρόμενοι, καὶ τὰ τῆς γῆς φρονοῦντες, καὶ οὐκ ἐν οὐρανοῖς τὴν πολιτείαν ἔχοντες; πῶς δὲ οὐ γεννήματα ἐχιδνῶν*" *κτλ.*, bei wel-

cher Stelle er die Frage aufwirft: in welcher Absicht wohl der Verfasser so geschrieben habe? etwa, um damit die Kraft und Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes darzuthun? — und bemerkt: wie wenig das Alles mit einander zusammenhänge, sehe leicht Jeder ein. — Endlich kann er auch nicht begreifen, wie der Verfasser gegen Ende der Rede so ganz unerwartet (wie er meint) auf das „Feuer" zu reden komme. Diese Stelle bezeichnet er geradezu als ein weitschweifiges Gerede, das durch nichts in dem Vorhergehenden motivirt sey.

Diese Stellen, wie sie hier, aus dem Zusammenhange gerissen, mitgetheilt werden, sind nun allerdings von der Art, daß man sie in einer Homilie über die Willensfreiheit nicht suchen sollte. Die erste derselben behauptet ja das gerade Gegentheil von der menschlichen Willensfreiheit, indem in ihr von einer „*αἰχμαλωσία*" die Rede ist, in welcher wir uns befinden sollen; und in der zweiten ist kaum ein solcher Gegensatz wahrzunehmen, zumal, wenn wir nur das festhalten, was unserm Kritiker von dem ganzen Passus gerade anzuführen beliebte. Allein anders stellt sich die Sache, wenn man von der Annahme, als habe jenes „*περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*" wirklich das eigentliche Thema der Rede seyn sollen, abstrahirt und den Gedankengang derselben so, wie er sich bei einem aufmerksamen und unbefangenen Lesen ergibt, auffaßt. Diesen Gedankengang geben die Herausgeber des Homiliarium Patristicum zur Widerlegung der Beweisführung Garnier's ungefähr folgendermaßen an: „Nachdem im Eingange der Satz aufgestellt worden („postquam in exordio expositum fuerat", wofür richtiger geschrieben worden wäre: expositum fuit oder est), jeder von dem Lichte des Evangeliums erleuchtete und mit seinem Gemüthe himmelwärts gerichtete Mensch wisse wohl, wie übel die berathen sind, die mittelst ihrer eigenen natürlichen Kraft den Versuchungen des Satans widerstehen

wollen, so erklärt er, daß der Mensch ohne den Beistand des heiligen Geistes, oder des Geheimnisses des Kreuzes, diesen Versuchungen unmöglich entgehen könne. Hierauf gibt er eine Definition [vielmehr nur eine kurze Andeutung] der Willensfreiheit, und zeigt dann, in welch traueriger Lage wir uns befinden würden, wenn Gott seine hülfreiche Hand [wir lesen nämlich statt des sinnlosen „magnam suam adiutricem"— manum suam adiutricem] von uns abzöge. Zwar gibt er zu, daß eine Zeit gewesen sey, wo der Mensch, mit dem göttlichen Ebenbilde geschmückt, ein seliges Leben im Paradiese geführt habe, allein — so fährt er fort — um seines Ungehorsams willen habe er das Paradies verlassen und sich einem traurigen Loose unterwerfen müssen. Und so bezeuge uns denn sowohl unser Gewissen, als nicht minder auch die heilige Schrift, daß wir dem göttlichen Willen kein Genüge zu leisten vermögen, wenn wir nicht durch die Kraft und den Beistand Gottes unterstützt werden. Nachdem er hierauf ein Bild von dem heiligen Christenwandel entworfen und unsern traurigen, verderbten Zustand beklagt hat, ermahnt er zu dem eifrigen Streben, mit der Hülfe Gottes und des Erlösers das verlorene Paradies wieder zu erlangen. Zugleich erklärt er aber auch, daß wir zuvor, wie einst Maria zu den Füßen des Erlösers, mit der tiefsten Trauer unser Verderben beklagen müssen [„oportere nos ut deploremus" — warum nicht: „oportere nos deplorare?]. Hierauf verheißt er, daß wir durch das Feuer des heiligen Geistes werden erleuchtet und entflammt werden, so daß wir, wie die Apostel und die Heiligen, dem uns geoffenbarten Willen Gottes Genüge leisten können. Den Schluß seiner Rede bildet ein Gebet, worin er Gott anruft, daß dieses Feuer auch uns entflammen möge." — Nach dieser, wie wir bezeugen können, ganz genauen und treuen Relation über den Gedankengang finden auch wir mit unsern Herausgebern „einen so feinen und bündigen

Zusammenhang in der Rede," daß wir nicht umhin können, ihre Ansicht zu theilen, wonach „jeder wohlunterwiesene und denkende Christ diesen Zusammenhang leicht müsse fassen können."

Warum faßte ihn denn nun aber nicht ebenso auch Garnier? Warum fand dieser vielmehr in den von ihm ausgehobenen Stellen, die in diesen Zusammenhang doch so gut passen, so viel Fremdartiges, daß er sich zu dem angeführten, so harten Urtheile hinreißen lassen mochte? — Weil — diese Antwort liegt nunmehr ganz nahe — er sich durch die vorgefaßte Meinung irreführen ließ, als ob der Redner lediglich von der Willensfreiheit habe handeln wollen, während er doch von nichts Anderem handelt, als davon, wie der gefallene Mensch, um selig zu werden, des Beistandes Gottes nicht entrathen könne, indem er die hierzu erforderliche Willenskraft in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit durch den Sündenfall verscherzt habe, und wie er es daher anfangen müsse, um dessen, was er verscherzt, wieder theilhaftig zu werden. Hätte Garnier die Rede, wie er sie unter den Werken des Basilius fand, so unter den Werken des Makarius gefunden, gewiß, er würde dem Verfasser mehr Gerechtigkeit haben widerfahren lassen. Dann würde er, statt durch die dort befindliche Ueberschrift: „περὶ τοῦ αὐτεξουσίου" irregeleitet zu werden, durch das hier über derselben befindliche Argumentum sogleich auf den rechten Weg geführt worden seyn. Dieses Argumentum lautet nämlich also: „*Διδάσκει αὕτη ἡ ὁμιλία, ὅτι οὐδεὶς ἀνθρώπων, εἰ μὴ δυναμωθεὶς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ πονηροῦ σκανδάλων περιγίνεσθαι ἰσχύει, καὶ τί δεῖ τοὺς τῆς θείας δόξης ὀρεγομένους πράττειν· διδάσκει καί, ὅτι διὰ παρακοῆς τοῦ Ἀδὰμ εἰς δουλείαν τῆς σαρκὸς παθῶν κατήλθομεν, ἀφ' ἧς διὰ τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ μυστηρίου ῥυόμεθα. παιδεύει λοιπὸν ἡμᾶς, ὅτι μεγάλη ἐστὶ τῶν δακρύων καὶ τοῦ θείου πυρὸς δύ-*

ναμις." — Wenn wir aber hinwiederum bedenken, daß die Herausgeber des Homiliariums die Rede, wie sie sich unter den makarianischen Homilien findet, also auch diese richtigere, mit ihrer eigenen im Wesentlichen ziemlich genau zusammentreffende Inhaltsanzeige wirklich kannten, so muß es uns in der That wundernehmen, wie sie nichtsdestoweniger noch immer an jenem „*περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*" festhalten konnten, das ja doch zu dem Gedankengange, wie sie ihn selbst angeben, so gar nicht paßt, und nicht vielmehr eine nicht undeutliche Spur von einer fremden Hand darin erkannten, die aus unserer Rede etwas ganz Anderes zu machen versuchte, als das ist, wofür sie sich dem Unbefangenen von selbst zu erkennen gibt. Hierdurch hätten sie sich wenigstens veranlaßt sehen müssen, einmal genauer zu untersuchen, ob denn die Rede wirklich mit so großem Unrechte unter den Homilien des Makarius stehe, was sie offenbar unterlassen haben.

Aus dem Bisherigen werden unsere Leser wohl ersehen haben, daß, so wenig als es dem Herausgeber des Basilius gelungen ist, seine Behauptung, unsere Rede könne nicht von diesem Kirchenvater herrühren, durch Nachweisung eines Mangels an dem rechten Zusammenhange und eines öfteren Abschweifens vom Thema, genügend zu begründen, ebenso wenig die Herausg. des Homiliar. Patr. mit ihrer Nachweisung des wirklich darin sich findenden genauen Zusammenhanges und der consequenten Durchführung des Hauptgedankens dargethan haben, daß Basilius der Verfasser seyn müsse. Und so wären wir denn in diesem Augenblicke um keinen Schritt weiter, als wir unter A. gelangt waren.

C. Wir kommen nun zu einer schon auf etwas speciellere Daten gegründeten Instanz, welche Garnier gegen die fragliche Annahme macht. Wie nämlich in der ganzen Rede, so findet er auch in einzelnen Sätzen

derselben keine rechte Consequenz und macht namentlich auf einige seynsollende logische und grammatische Gebrechen aufmerksam, wie man solche bei Basilius vergeblich suchen würde. Die erste Stelle, in welcher er dies nachzuweisen sucht, ist folgende: „ἀμήχανον γὰρ ἐπιβῆναι ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον, καὶ καταπατῆσαι λέοντα καὶ δράκοντα, μὴ πρότερον, καθὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ, ἐκκαθάραντα ἑαυτόν, δυναμωθῆναι παρὰ τοῦ εἰπόντος τοῖς ἀποστόλοις· ἰδοῦ, δέδωκα ὑμῖν δύναμιν" κτλ. Hier ist ihm besonders der Infinitiv δυναμωθῆναι anstößig, den er außer allem Zusammenhange mit den übrigen Worten findet. Dieses allerdings sehr gegründete Bedenken glauben nun die Herausgeber des Homiliariums ganz leicht mit der Bemerkung zu beseitigen: „jedem der Eigenthümlichkeiten der griechischen Sprache Kundigen müsse es beim ersten Anblicke einleuchten, daß das Subject des Satzes das zunächst vorhergehende ἄνθρωπος sey, und kaum hätten sie wohl nöthig, zu erinnern, daß vor δυναμωθῆναι nur ὡς oder ὥστε supplirt zu werden brauche, welches ja von den besten Schriftstellern so oft ausgelassen werde." Allein, werden wir uns denn bei dieser Annahme wirklich so gar leicht beruhigen können? Wir glauben nicht. Der Mangel eines deutlich ausgesprochenen Subjects, das hier im Accusativ stehen müßte, genirt uns nicht im geringsten und genirte wohl auch unsern Kritiker nicht, der gewiß so gut wie wir aus dem Zusammenhange ein ἄνθρωπον zu suppliren wußte. Auch war gewiß ihm so gut wie den Herausgebern des Homiliar. Patr. bekannt, daß im Griechischen vor dem Infinitiv das ὡς oder ὥστε oft ausgelassen wird. Aber was gewinnen wir denn auch nur mit dieser Annahme für den logischen Zusammenhang unserer Stelle? Uebersetzen wir einmal dieselbe so, wie sie zufolge jener Annahme verstanden werden muß. „Denn unmöglich ist es, über der Schlange und dem Basilisken

einherzugehen und den Löwen und Drachen niederzutreten, wofern man nicht vorher, so weit es dem Menschen möglich ist, sich gereinigt hat, so daß man gestärkt wird von dem, der zu den Aposteln gesprochen: „Siehe, ich habe euch Macht gegeben ꝛc." Wem springt hier nicht sofort das logische *ὕστερον πρότερον*, das so entsteht, in die Augen? Kann denn die fragliche Reinigung auch nur stattfinden, ohne daß jene Stärkung durch Christum vorhergegangen ist? Dieß würde aber doch wohl nur dann in dem Satze ausgesprochen seyn, wenn es hieße: . . . „wofern man nicht vorher . . . sich gereinigt hat, gestärkt von dem (in der Kraft dessen), der zu den Aposteln gesprochen ꝛc." Dieß fühlte zuverlässig auch Garnier, welchem daher die Hrn. Pelt und Rheinwald offenbar zu nahe treten, indem sie ihn durch ihre Bemerkung: „cuique indolis linguae Graecae gnaro primo obtutu clarum est etc." indirect für einen indolis linguae Graecae ignarum erklären. Wie denn nun aber helfen? — So brauchen wir gar nicht mehr zu fragen, indem bereits geholfen ist. Bei Makarius lesen wir nämlich die Stelle folgendermaßen: „*Ἀμήχανον γὰρ ἐπιβῆναι ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον, καὶ καταπατῆσαι λέοντα καὶ δράκοντα, μὴ πρότερον, καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ, ἐκκαθάραντα ἑαυτὸν, καὶ δυναμωθέντα παρὰ τοῦ εἰπόντος*" *κτλ.* Diese Variante hätte aber doch den Herausgebern des Homiliarium Patristicum nicht entgehen sollen!

Weiter findet Garnier Anstoß an dem Satze: „*ὀφείλει ἀκορέστῳ στοργῇ καὶ ἀπλήστῳ διαθέσει ἐξ ὅλης καρδίας καὶ δυνάμεως, νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ζητεῖν τὴν ἐκ τοῦ θεοῦ ἀντίληψιν ἐν δυνάμει.*" Diese Stelle übersetzt er so: „debet amore insatiabili et animi affectu inexplebili, ex omni corde et virtute, noctes atque dies, Dei auxilium quaerere in virtute" — und räsonnirt nun folgendermaßen: „Was soll hier das *ἐν δυνάμει* (am Ende)? Besser stünde es gar nicht. Denn außer-

dem, daß es, so ganz zuletzt stehend, etwas Unangenehmes (insuave) und Unschickliches (inurbanum) an sich trägt, so erscheint es auch als überflüssig. Nachdem nämlich der Verfasser gesagt, man müsse Gott suchen ex toto corde atque virtute: wozu war es dann noch nöthig, daß dasselbe Wort noch einmal hinzugesetzt wurde?" — Da die Hrn. Pelt und Rheinwald diese Bemerkungen ganz mit Stillschweigen übergehen, so haben wir es dießmal allein mit Garnier zu thun. Und wir müssen gestehen, daß wir hierbei uns in einiger Verlegenheit befinden würden, wofern wir dessen Auffassung, wie sie in der angeführten Uebersetzung der Stelle vorliegt, für richtig anzuerkennen uns genöthigt sähen. Letzteres ist indessen nicht der Fall, vielmehr liegt es am Tage, daß er die Bedeutung des Wortes δύναμις bei seinem letzten Vorkommen völlig verkannt hat. Wenn er, wie wir annehmen müssen, das Wort virtus wirklich in der Bedeutung von Kraft gebraucht, so haben wir gegen seine Uebersetzung der Worte ἐξ ὅλης καρδίας καὶ δυνάμεως eben nichts einzuwenden. Dann faßt er den Ausdruck ebenso, wie Luther das bei Mark. 12, 33. vorkommende „ἐξ ὅλης τῆς καρδίας... καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος" gefaßt, indem er dort übersetzt: „von ganzem Herzen... und von allen Kräften." Allein, hat denn das Wort δύναμις dieselbe Bedeutung auch da, wo es zum zweiten Male vorkommt, und durfte er es denn auch hier mit in virtute übersetzen? Wir zweifeln. Denn offenbar gehört es hier zu den Worten „τὴν ἐκ τοῦ θεοῦ ἀντίληψιν" und macht mit ἀντίληψις nur einen Begriff aus = „mächtige Hülfe Gottes," wie z. B. auch Röm. 1, 4. das „ἐν δυνάμει" als nähere Bestimmung mit dem vorhergehenden „τοῦ ὁρισθέντος" zusammenzudenken ist (Luther: „kräftiglich erwiesen"). Vgl. 1 Kor. 15, 43. Matth. 26, 64. Luk. 22, 69. 2 Tim. 3, 5. Dieß hätte Garnier schon aus der (älteren) Uebersetzung des Basilius, die er bei

unserer Rede unverändert aufgenommen, ersehen können, wo es heißt: „opus habet, ut... ex omni corde et virtute... divinae potentiae auxilium ambiat" (noch genauer in der Uebersetzung des Makarius bei Gallandi: „debet... ex toto corde et viribus... inquirere potentissimum Dei subsidium."). Mehr als das Bemerkte braucht es nun aber auch wohl nicht, um darzuthun, daß Garnier hinsichtlich der Auffassung unserer Stelle sich völlig im Irrthume befand, daß aber eben darum auch die von ihm gemachte Instanz ohne alle Haltbarkeit ist.

Seinen letzten hierher gehörigen Beweisgrund nimmt Garnier von der Stelle her: „*οὔπω ἐῤῥαντίσθη ἡμῶν ἡ καρδία τῷ αἵματι τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ· ἔτι γὰρ τὸ πέταυρον τοῦ ᾅδου καὶ τὸ ἄγκιστρον τῆς κακίας ἐμπέπηκται αὐτῇ.*" Das seyen — sagt er — Worte eines Menschen, der nicht nach der übrigen Menschen Weise rede. Denn Wenige würden wohl auf die Frage: warum unser Herz noch nicht mit dem Blute des Lammes Gottes besprengt sey? antworten: weil noch der Strick der Hölle und der Angelhaken der Bosheit in ihm haftet.

Hiergegen bemerken die Herausgeber des Homil. Patr.: mit eben so wenig Recht stoße sich [offendit (!) statt offenditur] Garnier an der Stelle: *οὔπω ἐῤῥαντίσθη* [unrichtig das *η* mit iota subscr.]... *ἐμπεπήκεται* [sic, pro *ἐμπέπηκται*] *αὐτῇ* — indem er sage, das seyen Worte rc. (s. oben). Allein, so habe recht wohl geantwortet werden können von Einem, der da gewußt [unrichtig sciat st. sciret], daß eben die Bosheit = (Schlechtigkeit, Sündenverderben) einem Stricke gleiche, welcher verhindere, daß wir nicht zu jenem Lamme Gottes eilen können, das sein Blut für uns vergossen [unrichtig: sanguinem suum pro nobis effundentem (also noch immer vergießt?) statt der Umschreibung mit dem Relativpronomen und dem perf. pass.]. So erscheine also auch hier nichts Dunkles, wenn man nur des Sprichwortes: „Omne

simile claudicat" eingedenk sey. Mit dieser Entgegnung scheint uns nun aber auch wirklich das von Garnier Bemerkte hinlänglich entkräftet zu seyn.

D. Weniger leicht zu widerlegen möchte seyn, was Garnier ferner in Bezug auf den Styl und die Ausdrucksweise bemerkt, worin er unsern Verfasser von Basilius völlig abweichend findet, wiewohl sein Tadel eigentlich nur eine gewisse, von der häufigen Wiederholung einzelner Wörter herrührende Einförmigkeit betrifft, von welcher er den Basilius frei weiß. Nach seiner Zählung wird z. B. das Wort οὔπω neunundzwanzig Mal nacheinander wiederholt; beinahe eben so oft das dem οὔπω correspondirende ἔτι. So komme, bemerkt er, ferner die Fragepartikel πῶς in einer Stelle zwanzig Mal vor, wodurch der schon durch jenes οὔπω und ἔτι erregte Ekel (!) nur noch vermehrt werde. Und diese Wiederholung geschehe — so fährt er fort — gewöhnlich sogar ohne allen Zweck, ohne alle Auswahl, ohne alles Urtheil. Auch wo der Verfasser im Begriffe sey, seine Rede zu schließen, nehme er seine Zuflucht zu dieser seiner gewohnten Weise, und ziehe durch Wiederholung eines einzelnen Wortes die Rede ohne Noth in die Länge. Ganz wider alles Vermuthen nehme er das Wort πῦρ auf und gebrauche es vierzehn Mal, obgleich man auch hier nicht recht begreife, was er eigentlich damit beabsichtige.

Hiergegen äußern sich die Herausgeber des Homil. Patr. folgendermaßen: Die häufige Wiederkehr des οὔπω und ἔτι [nicht ἐπί, wie unrichtig bei ihnen geschrieben ist] könne den nicht leicht befremden, der die Bedeutung der Gegensätze (antitheτῶν) und den rednerischen Gebrauch der Figuren kenne. Und was das Wort πῦρ betreffe: was wohl Anstößiges darin wäre, wenn die Zerknirschung und die heilige Inbrunst des Herzens ein Feuer genannt werde, zumal, wenn vorher gesagt sey, Christus habe erklärt, er sey darum in die Welt ge-

kommen, daß er ein Feuer anzündete auf Erden; was Anstößiges, wenn dieses Feuer eine Entzündung durch den heiligen Geist genannt werde, da wir Luk. 3, 16. läsen: „βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί;" — was Anstößiges, wenn gesagt werde, dieses Feuer erleuchte und läutere unsere Seele, gleichwie das Gold im Tiegel geläutert werde [undeutlich: si hunc ignem dixerit animum nostrum et illuminare et probare; dafür besser: si hoc igne... illuminari et probari — besser auch soleat statt solet], und wenn Gott selbst, nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift, ein verzehrend Feuer genannt werde; was Anstößiges endlich, wenn behauptet werde, daß die Apostel von diesem Feuer des heiligen Geistes entflammt worden seyen?

Wenn wir nun diesen Erörterungen, an und für sich betrachtet, nur beipflichten und den Verdruß Garnier's über die häufige Wiederkehr der angeführten Wörter unmöglich theilen können, so scheint uns auf der anderen Seite doch der Anstoß, welchen dieser Gelehrte an dieser dem Basilius fremden Redeweise, als in einer angeblich basilianischen Homilie vorkommend, nimmt, mehr Beachtung zu verdienen, als ihm die Hrn. Pelt und Rheinwald schenken, die auch hier wieder mit ihren Gegenbemerkungen, weit entfernt, für ihre Sache auch nur das Geringste zu gewinnen, weiter nichts darthun, als daß überhaupt nur ein kirchlicher Redner sich der fraglichen Redeweise recht wohl bedienen konnte. Was das harte Urtheil, welches Garnier auch bei diesem Punkte ausspricht, betrifft, so würde dasselbe gewiß auch hier milder ausgefallen seyn, wenn er in der Homilie eine Arbeit des in rednerischer Beziehung weit hinter einem Basilius zurückbleibenden Makarius erkannt hätte.

E. Der letzte Grund, worauf Garnier seine Behauptung stützt, ist der, daß in der Rede Ausdrücke vorkommen, die, nach seiner Versicherung, dem Ba-

silius entweder ganz fremd sind, oder doch wenigstens nur ganz selten in dessen echten Schriften vorkommen. So findet er das Wort πέτανρον, statt des gewöhnlichen βρόχος, nirgends von Basilius gebraucht. Ebenso das Wort θεϊκὸς statt θεῖος. Von dem einigemal vorkommenden τοιγαροῦν sagt er, dieses Wort sey dem Basilius so wenig geläufig, daß er es in einem größeren Werke desselben auch nicht ein einziges Mal gebraucht finde, während es in unserer kurzen Rede drei- bis viermal vorkomme.

Auch hierüber gehen die Herausgeber des Hom. Patr., unserem Bedünken nach, viel zu leicht hinweg. Hinsichtlich des Wortes πέτανρον glauben sie gar keinen Grund zu haben, mit Garnier zu rechten. Das Wort θεϊκός, das nur einmal in unserer Homilie vorkommt, und, nach ihrem eigenen Zugeständnisse, sonst nirgends bei Basilius, rechnen sie zu den ἅπαξ λεγομένοις, wie sie bei jedem Schriftsteller vorkommen. Und daß sich endlich das, wie sie ebenfalls zugestehen, dem Basilius nicht geläufige, τοιγαροῦν in unserer Rede drei- bis viermal wiederholt, das scheint ihnen leicht aus dem Inhalte der Rede erklärt werden zu können. (Daß hiermit der letzte von Garnier angeführte Grund noch keineswegs entkräftet, daß vielmehr derselbe gewichtiger ist, als alle früheren, wird sich weiter unten (unter 5.) zeigen, wo wir auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen werden.)

Und hiermit hätten wir denn die beiden Parteien vernommen und die von ihnen vorgebrachten Beweisgründe, so weit es uns hier nöthig schien, auch gegeneinander abgewogen. Daß nun aber das von den Herausgebern des Homil. Patr. Angeführte von den garnier'schen Bemerkungen im Ganzen bei weitem überwogen wird, liegt wohl am Tage. Denn während jene auch nicht einen einzigen haltbaren Grund dafür anzu-

führen wissen, daß Basilius der Verfasser unserer Rede sey, so weist dagegen der Letztere wenigstens einige wohlzubeachtende Spuren nach, die darauf führen, daß dieselbe den Basilius nicht zum Verfasser haben könne.

3.

Daß wir indessen unsere Gründe für die oben aufgestellte Behauptung, unsere Homilie habe den Makarius zum Verfasser, auch jetzt noch nicht folgen lassen können, daran hindert uns eine Zwischenbemerkung der Herren Pelt und Rheinwald, welche die Gestalt und Beschaffenheit betrifft, in der dieselbe unter den makarianischen Homilien erscheint, und die wir ebenfalls noch kürzlich beleuchten müssen, um für unsere Beweisführung reinen Boden zu haben. Diese Zwischenbemerkung lautet wörtlich also: „Omnes Garnerii rationes, quibus hanc homiliam impugnat, cum sint internae, nobis placet externam his adiicere, quam miramur omnino fugisse virum doctissimum. Maior enim homiliae nostrae pars apud Macarium in oratione XXV. [in] editionis Pritianae paragraphis 4. 5 sq. totidem fere verbis legitur. A cuius tamen stilo plane abhorret, tanto impetu nunquam elato [unrichtig, statt qui... effertur], sed mellis instar ac lactis defluente. Praeterea apud Basilium aptissima est cogitationum series, cum in hac oratione, quae Macarii nomen mentitur, duae diversae partes appareant, non tamen sine artificio consarcinatae; sed nil facilius est, quam Macarii stilum imitari. Quamquam si quis contendat eam non conscriptam esse eo consilio, ut pro Macarii habeatur [sic, pro haberetur] opere, sed ab homine quodam simili quadam animi indole praedito, equidem haud renuerim; id autem monitum velim, quam saepe sine dolo et fraude a doctoribus ecclesiasticis, quae aliorum erant [essent], in ipsorum penum translata sint. Praeterea accuratior collatio, quae tamen hic longius excurre-

ret, facile docet [doceat] hunc apud Macarium locum e nostra homilia desumtum, sed nullo modo Basilium illo usum esse."

In dieser Bemerkung haben wir zunächst einige durchaus unrichtige Angaben zu berichtigen. Ihr zufolge soll sich nur der größere Theil unserer Homilie in der XXV. makarianischen befinden. Nun erscheint aber in letzterer unsere ganze Homilie, Satz für Satz, nur hier und da mit Varianten in einzelnen Worten, wieder, und, was wohl zu merken, nur sie. — Ferner finden unsere Herausgeber nur in der basilianischen Recension eine wohlzusammenhängende Gedankenreihe, nicht so aber in der makarianischen; denn da erblicken sie zwei verschiedene Theile, die jedoch künstlich genug aneinander gereiht (=geflickt) seyen. Von diesem Kunststückchen, wenn ein solches wirklich gemacht worden wäre, hätte der Künstler in der That alle Ehre; wir wenigstens können von einer fremden Hand, die in dieser Rede zwei verschiedene Theile aneinander gereiht hätte, auch nicht eine Spur entdecken, wie wir denn überhaupt auch von solchen zwei verschiedenen Theilen nicht das Geringste gewahr werden; denn — wie gesagt — die Rede ist in allen ihren Theilen nur unsere Homilie und erscheint nur als eine andere Recension derselben. — Wenn dieselben nun ferner bemerken, nichts sey leichter, als den Styl des Makarius nachzuahmen, und nicht in Abrede stellen wollen, daß die Rede, wie sie bei diesem Kirchenvater vorkommt, von einem mit demselben geistesverwandten Manne, unter Benutzung der basilianischen Homilie, wiewohl ohne die Absicht, sie für eine Arbeit des Makarius auszugeben, niedergeschrieben seyn möchte, so machen sie auch hier wieder eine ganz andere Rede daraus, was sie doch in der That nicht ist; zugleich gestehen sie aber auch zu,

daß sie in der Gestalt, in welcher sie sich unter den Homilien des Makarius findet, wirklich das makarianische Colorit an sich trägt. Hiermit geben sie sich ja aber selbst gefangen! Denn wenn bei näherer Vergleichung gewiß auch sie die wesentliche Identität der beiden Reden, sowohl dem Inhalte als der Form nach, nicht würden leugnen können: wie schlimm steht es dann mit Allem aus, was sie zur Bekämpfung der garnier'schen Ansicht vorgebracht, und wie wollen sie auch dann noch behaupten, Basilius sey der Verfasser der Rede!? — (Von einer Discrepanz im Style der beiden fraglichen Recensionen kann nun und nimmer die Rede seyn; daß aber der Styl in der einen wie in der andern dem Style des Makarius völlig entspreche und daß in ihm von einem sonderlichen „impetus" überall nicht die Rede seyn könne, wohl aber das „mellis instar et lactis defluente" ganz auf ihn passe, davon hoffen wir unsere Leser weiter unten zur Genüge zu überzeugen.)

Und nun bliebe uns nur noch eine Widerlegung des am Ende der Bemerkung aufgestellten Satzes übrig, wonach die Rede (unrichtig „locus" = Stelle), wie sie bei Makarius steht, aus dem Basilius entnommen seyn soll, nicht aber umgekehrt. (Daß Basilius selbst sie nicht unter seine Werke aufgenommen, darüber sind wir mit den Herren Pelt und Rheinwald vollkommen einverstanden.) Diese Widerlegung gründen wir auf eine von uns angestellte genaue Vergleichung beider Recensionen mit einander (welche wohl auch unsere Herausgeber hätten anstellen dürfen, ohne deßhalb den Vorwurf allzugroßer Weitschweifigkeit befürchten zu müssen), und sie mag denn zugleich als Anbahnung unserer eigenen Beweisführung dienen.

Daß die Recension unserer Rede, wie sie bei Makarius steht, die ursprüngliche ist, die angeblich basilianische dagegen lediglich als eine Ueberarbeitung der-

selben angesehen werden muß, darauf können den aufmerksamen Beobachter schon die beiderseitigen Ueberschriften hinleiten. Wir haben sie bereits oben unter 2. B. mitgetheilt. Wenn wir nun aber erwägen, daß in der bei Makarius („Διδάσκει αὕτη ἡ ὁμιλία" κτλ.) nicht etwa nur im Allgemeinen und mit wenigen Worten der Gegenstand bezeichnet, sondern der ganze Inhalt derselben den Hauptmomenten nach in drei verschiedenen Sätzen angegeben wird; wenn wir ferner erwägen, daß dieß bei einer Rede, wo der Verfasser selbst (wie bei der in Frage stehenden der Fall ist) kein bestimmtes Thema angibt, und wo, bei allem Zusammenhange der Gedanken, die innere Einheit des Ganzen sich doch weniger leicht auffinden läßt, auch weit näher lag, als die Aufstellung eines in wenig Worte gefaßten Themas, wie das bei Basilius (Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου"); wenn wir endlich hierzu noch nehmen, daß, wie wir oben unter 2. B. dargethan haben, diese letztere Ueberschrift den wirklichen Inhalt der Rede auch gar nicht eigentlich bezeichnet und daher als ein ihr fast ganz fremdes Thema erscheint, so werden wir uns doch wohl nicht lange mehr darüber bedenken, welche der beiden Ueberschriften wir als die ursprünglichere anerkennen sollen. Die kürzere derselben ist offenbar eine Accommodation zu der bei den Homilien des Basilius beobachteten Weise, womit der Ueberarbeiter unserer Homilie die Leser gleich von vorne herein glauben machen wollte, daß die von ihm für eine basilianische ausgegebene Rede auch wirklich eine solche sey.

Noch weit sprechendere Beweise von der größern Ursprünglichkeit der makarianischen Recension finden sich indessen im Texte selbst.

Da beginnt die Rede so: „Οἷς ἐνυπάρχει ὁ θεῖος νόμος οὐκ ἐν μέλανι καὶ γράμμασιν ἐγγεγραμμένος." Nun klang aber dem Ueberarbeiter das ἐγγεγραμμένος so unmittelbar nach dem Worte γράμμασιν nicht ganz wohl, und die

durch diesen Zusammentritt entstehende Einförmigkeit in dem Gedanken mochte ihm ebenso wenig gefallen. Ein Verbum, das nicht gleiches Stammes mit *γράμμα* ist, war jedenfalls geeigneter, und da das Zeitwort *χαράττω* dem Gedanken völlig entspricht, so wurde — allerdings weit eleganter — *ἐγκεχαραγμένος* gesetzt.

Unser Verfasser fährt fort: „*ἀλλ' ἐν καρδίαις σαρκίναις ἐμπεφυτευμένος.*" Daß ihm hierbei die Stelle 2 Kor. 3, 3. im Geiste vorschwebte, ist nicht zu verkennen, daß sie ihm aber entweder nicht genau gegenwärtig war, oder er sie auch absichtlich nicht ihrem ganzen Umfange nach aufnehmen wollte, ergibt sich aus der fragmentarischen Benutzung derselben. Wenn nun in der basilianischen Recension das Fehlende ergänzt ist, indem da die Stelle so lautet: „*ἀλλ' ἐν πνεύματι θεοῦ ζῶντος, καὶ οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις ἐντετυπωμένος, ἀλλ' ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις ἐμπεφυτευμένος*" (wo überdieß das *ἐντετυπωμένος* als eine elegante Vervollständigung des Sinnes erscheint), so dürfte auch hier die nachbessernde Hand nicht zu verkennen seyn.

„*Οὗτοι* — so heißt es weiter bei Makarius — *τοὺς τῆς διανοίας ὀφθαλμοὺς φωτισθέντες, καὶ ἀεὶ ὀρεγόμενοι, οὐ τῆς αἰσθητῆς καὶ βλεπομένης ἐλπίδος, ἀλλὰ τῆς ἀοράτου καὶ νοητῆς, περιγίνεσθαι τῶν τοῦ πονηροῦ σκανδάλων ἰσχύουσιν.*" Diesen Satz gibt nun der Ueberarbeiter, abermals den Gedanken erweiternd, und allerdings mit größerer logischer Folgerichtigkeit ausgedrückt, so: „*οὗτοι τοὺς τῆς διανοίας ὀφθαλμοὺς ... τῆς νοητῆς, ἴσασιν ἀκριβῶς, ὡς οὐκ ἐκ τῆς οἰκείας αὐτῶν ἰσχύος περιγενέσθαι* (Aorist) *τῶν τοῦ πονηροῦ σκανδάλων δυνατόν.*"

Bei Makarius: „*ἀλλ' ἐκ τῆς ἀηττήτου δυνάμεως,*" bei Basilius mit einem ganz unnöthigen Zusatze: ... „*δυνάμεως τοῦ θεοῦ.*" (Die *ἀήττητος δύναμις* kann ja doch keine andere seyn als die göttliche.)

Bei Makarius: „τῆς ἁμαρτίας, τῆς διὰ μόνου τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ μυστηρίου κατακρινομένης." Das in diesen Worten vorkommende μυστήριον ἐν τῷ σταυρῷ scheint nun dem Ueberarbeiter etwas hart und gezwungen vorgekommen zu seyn, auch mögen ihm die neutestamentlichen Stellen vorgeschwebt haben, wo das Wort μυστήριον den einfachen Genitiv nach sich folgen hat, wie z. B. Ephes. 1, 9.: „μυστ. τοῦ θελήματος αὐτοῦ" — Kap. 6, 19.: „μυστ. τοῦ εὐαγγελίου" — 1 Tim. 3, 9.: „μυστ. τῆς πίστεως." Und so änderte er denn auch jene Worte in „τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ" um. Ferner mag ihm auch das Verbum κατακρίνεσθαι in seiner Verbindung mit ἁμαρτία nicht ganz passend geschienen haben, wie man denn auch in der That dasselbe eher bei dem Concretum ἁμαρτωλός, als bei dem Abstractum ἁμαρτία gebraucht sehen möchte, wenn man nicht für die Verbindung des Verbums κατακρίνειν mit ἁμαρτία als Object im N. T. so schlagende Beispiele kennte, wie u. a. Röm. 8, 3.: „κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί." Daher entfernte er auch dieses Wort und setzte dafür καταργουμένης. Also auch hier wieder zwei Emendationen, die, weil durch sie gewisse, wenn auch nur scheinbare Schwierigkeiten beseitigt worden, sich leicht als solche zu erkennen geben.

Statt des nun folgenden ganz einfachen Satzes: „τὸ γὰρ ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμει αὐτεξούσιον ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ κεῖται, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ δύνασθαι ἔχειν παντελῶς τὸ κράτος κατὰ τῶν παθῶν" lesen wir bei Basilius den durch eine, übrigens ganz unnöthige Einschaltung erweiterten und hierdurch ungleich complicirter gewordenen: „τὸ γὰρ ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμει αὐτεξούσιον ἐπὶ τῷ ἑλέσθαι ἢ μὴ ἑλέσθαι, τῷ διαβόλῳ ἀντιστῆναι, κεῖται, οὐκ ἐπὶ τῷ δύνασθαι" κτλ., wo außer jener Einschaltung auch noch die allerdings elegantere Wortstellung (τῷ διαβ. ἀντιστ. st. ἀντιστ. τ. δ., und παν-

τελῶς ἔχειν st. ἔχ. παντ.) auffällt und ebenfalls wieder die nachbessernde Hand verräth.

Unmittelbar an die soeben angeführte Stelle schließt sich der Satz an: „ἐὰν γὰρ μὴ ὁ κύριος οἰκοδομήσῃ, φησίν, οἶκον, καὶ φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγρύπνησεν ὁ φυλάττων, καὶ κοπιᾷ ὁ οἰκοδομῶν" — eine ebenfalls wieder frei gehaltene Anführung von Ps. 127, 1. Auch hierin fand der Ueberarbeiter Einiges, was ihm nicht ganz correct schien. Vor Allem vermißte er die rechte logische Symmetrie in der Aufeinanderfolge der Worte. Während nämlich im Anfange des Satzes οἰκοδομήσῃ mit seinem Objecte οἶκον zuerst steht und dann erst φυλάξῃ mit seinem Objecte πόλιν folgt, so geht am Ende des Satzes das ὁ φυλάσσων dem ὁ οἰκοδομῶν voran. Diese Incorrectheit war ihm anstößig, und darum lesen wir nun bei ihm den Satz so: „ἐὰν γὰρ μὴ ὁ κύριος φυλάξῃ πόλιν, ἢ οἰκοδομήσῃ οἶκον, εἰς μάτην ἀγρυπνεῖ ὁ φυλάσσων, καὶ κοπιᾷ ὁ οἰκοδομῶν." Ferner ließ seine Grammatik auch den nach den LXX. richtig angeführten Aorist ἠγρύπνησεν nicht zu, und er setzte daher das dem Sinne allerdings entsprechendere Präsens ἀγρυπνεῖ. Kann hier auch nur noch der geringste Zweifel darüber obwalten, welche von beiden Recensionen die ursprünglichere seyn möchte?

Auch in der Einschaltung von gewissen, den bessern Schriftstellern vorzugsweise eigenen, mehr nur zum Ausfüllen dienenden Partikeln läßt sich in der basilianischen Recension der Ueberarbeiter erkennen. So heißt es bei Makarius: „εἰ γὰρ ἴσχυεν ἡ τῆς ἀνθρωπότητος φύσις" — und weiter unten: „τοιγαροῦν εἰ" — wofür wir bei Basilius lesen: „εἴπερ γὰρ ἴσχ." und „τοιγαροῦν εἴπερ." Ferner dort: „νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν," hier: „νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν" u. dgl. m.

Die elegantere Wortstellung, auf die wir schon oben aufmerksam gemacht haben, kommt auch noch in vielen andern Stellen, vorzugsweise in der basilianischen Re-

cension vor, wie z. B.: „τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος πανοπλίας," wofür bei Makarius: „τῆς πανοπλ. τοῦ ἁγ. πν." — und weiter unten hier: „τῆς μακαρίας χώρας τῶν ζώντων," dort: „τῆς μακ. τῶν ζώντων χώρ." u. dgl. m.

Die Stelle 2. Theſſ. 2, 8. iſt bei Makarius ſo angeführt: „ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ" — bei Baſilius iſt aber zu κύριος noch „Ἰησοῦς" hinzugefügt, was, weil nicht nöthig, ſich auch als das weniger Urſprüngliche charakteriſirt. Wollte man uns indeſſen einwenden, daß dieſes Ἰησοῦς auch in neuteſtamentlichen Handſchriften ſich finde (gleichwie auch das beiden Recenſionen gemeinſchaftliche ἀνελεῖ ſtatt der Vulgate ἀναλώσει), und der eigentliche Verfaſſer unſerer Homilie es daher ebenſo gut ſchon dem κύριος hätte beifügen können, wie ein ſpäterer Ueberarbeiter der Rede, ſo könnten wir uns noch auf viele andere Stellen berufen, wo in der baſilianiſchen Recenſion unnöthigerweiſe ſolche näher beſtimmende Wörter eingeſchaltet ſind, wie z. B. weiter unten „τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ" ſtatt des einfachen „τοῦ ἀφθάρτου," wie es bei Makarius heißt, und was wir wahrſcheinlich gar nicht als Adjectiv, wobei erſt ein Subſtantiv zu ſubintelligiren wäre, ſondern ſelbſt als Subſtantiv — Genitiv von τὸ ἄφθαρτον (wie 1 Kor. 15, 53 ff. „τὸ φθαρτόν") — anzuſehen haben.

Aehnliches kommt gleich in einem der folgenden Sätze vor, wo es bei Makarius heißt: „ἐν κατόπτρῳ," bei Baſilius aber: „ἐν καθαρῷ κατόπτρῳ" — und weiter unten dort: „ἐν ὁσιότητι," hier: „ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ."

Weniger Gewicht wollen wir darauf legen, daß bei Baſilius der Redner von ſich ſelbſt in der Mehrzahl ſpricht — „ὡς προείπομεν" — ſtatt daß es bei Makarius heißt: „ὡς προεῖπον," obgleich, wenigſtens nach unſerm Gefühle, der Gebrauch des Singulars ebenfalls

mehr für den ursprünglichen Verfasser spricht, als für einen Solchen, der eine fremde Arbeit nur überarbeitet.

Von der Macht des Bösen (ἡ ἐναντία δύναμις) heißt es in der makarianischen Recension: ἥτις φωτὸς ἀλλοτρία ἐστί, καὶ ἐνέργεια πονηρίας ἀγαθῆς ἐνεργείας ἀνοικειός ἐστι καὶ πάντῃ ἀπεξενωμένη." Dieß ist nun freilich sehr gedehnt und weitschweifig, und so würde sich ein Redner wie Basilius nicht leicht ausgedrückt haben. Dieß dachte wohl auch unser Ueberarbeiter und darum faßte er den Satz, mit Hinweglassung des Ueberflüssigen, kurz und gut so: „ἥτις φωτὸς ἀλλοτρία ἐστί, καὶ ἐνεργείας ἀνοίκειος ἀγαθῆς, καὶ πάντῃ ἀποξενωμένη τυγχάνει" (wo besonders auch das statt des wiederholt vorkommenden ἐστί gesetzte, und zwar ganz passend ans Ende gesetzte, τυγχάνει Beachtung verdient). Oder dürften wir wohl annehmen, daß irgend Jemand, der den Satz in dieser Fassung bereits vorgefunden hätte, sich hätte entschließen können, ihm jene unnöthige und ihn aller Rundung beraubende Erweiterung zu geben?

Unmittelbar nach dieser Stelle heißt es weiter: „τοιγαροῦν εἰ (bei Basilius εἴπερ) βούλει μαθεῖν, τίνος ἕνεκεν κτισθέντες ἐν τιμῇ καὶ κατοικισθέντες (bei Basilius τεθέντες) ἐν παραδείσῳ, τελευταῖον συμπαρεβλήθημεν τοῖς ἀνοήτοις κτήνεσι" κτλ. In dieser Stelle läßt nun die basilianische Recension das ἐν τιμῇ ganz weg, während es doch, wenn wir den Gegensatz συμπαρεβλήθημεν τοῖς ἀνοήτ. κτήν. festhalten, als ein wesentliches Moment in dem Gedanken erscheint, das der wirkliche Verfasser der Rede unmöglich weglassen konnte, während er allerdings sonst das, was bloß zur äußern Ausschmückung der Rede dient, zu umgehen pflegt.

Weiter unten heißt es in der makarianischen Recension: „οὔπω ἐῤῥαντίσθη ἡμῶν ἡ καρδία τῷ αἵματι τοῦ θεοῦ." Das war nun aber unserm Ueberarbeiter ein gewaltiger Stein des Anstoßes; in keinem Falle konnte

er seinen Basilius sagen lassen, Gott habe sein Blut vergossen, und wir müßten damit besprengt werden. Wie nun aber helfen? Besser und leichter konnte wohl nicht geholfen werden, als wenn der als Gott gedachte Christus in das „Lamm Gottes" umgewandelt wurde, wie ja Johannes der Täufer und auch die Apostel Christum wirklich nennen. Daher die Einschaltung des τοῦ ἀμνοῦ vor τοῦ θεοῦ, wie sie sich bei Basilius findet.

In der bald hierauf folgenden Stelle: „ἔτι γὰρ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἐγκατεῤῥίζωται ἡμῖν" schien ihm wohl das ἐγκαταῤῥιζοῦσθαι etwas zu kühn, indem ja ein in einen Körper getriebener Stachel doch nicht eigentlich in demselben wurzelt (sich in ihn einwurzelt). Er glaubte daher den Ausdruck etwas mäßigen zu müssen und that dieß auch wirklich, indem er statt ἐγκατεῤῥίζωται setzte: „ἐμπέπαρται."

Nach den Worten: „οὔπω φορέσαντες τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, σύμμορφοι τῆς δόξης αὐτοῦ γεγόναμεν" vermißte der Ueberarbeiter noch ein mit ἔτι γὰρ anfangendes Satzglied, wie er solches in dem ganzen längeren Passus überall dem οὔπω gegenüber vorfand, und so stellte er denn die fehlende Symmetrie dadurch her, daß er nach γεγόναμεν die Worte: „ἔτι γὰρ τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ φοροῦμεν" einschaltete.

Wenn es endlich bei Makarius heißt: „οὔπω προσεκυνήσαμεν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ θεῷ," so war dem Ueberarbeiter hier der Dativ θεῷ anstößig, weil die nichtbiblischen Schriftsteller das προσκυνεῖν nur mit dem Accusativ zu construiren pflegen a). Darum änderte er das θεῷ in θεοῦ um und machte dieses von ἀληθείᾳ abhängig, nicht bedenkend, daß er mit dieser Umände-

a) S. hierüber den von Schleußner u. d. W. citirten Herodian, welcher sagt: „τὸ προσκυνεῖν αἰτιατικῇ πτώσει συντάττουσιν, οἷον, προσκυνῶ τοὺς θεούς, οὐδέποτε δὲ τῇ δοτικῇ, ὥσπερ οἴονταί τινες."

rung die Beziehung des Anbetens zu dem Anzubetenden völlig aufhob. Unser so bibelfester Verfasser dagegen wußte besser als er, daß die biblischen Schriftsteller das *προσκυνεῖν* ganz gewöhnlich mit dem Dativ construiren, wie z. B. Matth. 2, 2. 8. 11.

Und hiermit glauben wir denn mehr als genug Beweise für unsere oben ausgesprochene Behauptung — daß nämlich die bei Makarius sich findende Recension unserer Homilie die ursprüngliche, die bei Basilius dagegen nur eine Ueberarbeitung von jener sey — angeführt zu haben. Wäre es nöthig, so könnten wir dieselben leicht noch um zwei Drittheile vermehren; denn alles Angeführte ist lediglich aus dem ersten Drittheile der Homilie entnommen, und auch hier haben wir Manches übergangen, was wir uns noch hätten zu nutze machen können. Mögen nun unsere Leser entscheiden, inwiefern die Herausgeber des Hom. Patrist. ihren Satz dürften behaupten können: „accuratior collatio facile docet hunc apud Macarium locum e nostra homilia desumtum, sed nullo modo Basilium (oder vielmehr Pseudobasilium) illo usum esse.“ Wir glauben dieser Entscheidung ruhig entgegensehen zu können.

4.

Haben wir nun mit obigen Erörterungen den zu führenden Beweis — daß nämlich unsere Homilie nicht dem Basilius, sondern dem Makarius angehöre — insofern wirklich angebahnt, als wir (hoffentlich mit genügenden Gründen) dargethan, daß dieselbe, wofern sie überhaupt einer Beurtheilung unterworfen werden soll, in der Gestalt, wie sie unter den makarianischen Homilien vorkommt, als der offenbar ursprünglicheren, betrachtet werden muß, nicht aber in der die Spuren einer nachbessernden Hand nur zu deutlich an sich tragenden Recension, in der sie unter den Homilien des Basilius erscheint, und daß sie daher auch mit weit größerem Rechte ihre Stelle bei

Makarius, als bei Basilius, behauptet, so wird es uns auch um so leichter werden, nunmehr den eigentlichen Beweis zu führen, der nur auf einer Nachweisung ihrer genauen Uebereinstimmung mit den unbestritten makarianischen Homilien in Allem, was dieselben vorzugsweise charakterisirt, beruhen kann. Und wenn wir denn zunächst jene Uebereinstimmung nach Maßgabe und gleichsam an der Hand der von den Herausgebern des Hom. Patr. den aus den Werken des Makarius ausgehobenen Homilien vorangestellten Charakteristik dieses Kirchenvaters, ohne auch nur ein einziges Moment zu übergehen, werden dargethan und somit nachgewiesen haben, wie diese Gelehrten, ohne es zu wollen, mit jener Charakteristik den Boden, auf dem allein ein gültiger Beweis für die Richtigkeit ihrer Annahme auferbaut werden könnte, selbst untergraben und damit den Gegnern ihrer Ansicht die stärkste Waffe in die Hand gegeben haben, so dürften wir wohl jedem möglichen wesentlicheren Einwurfe gegen unsere Behauptung den Weg abgeschnitten haben.

Die im 2. Hefte des 1. Bds. des Hom. Patr. S. 209 f. enthaltene Charakteristik des Makarius lautet nun wörtlich also: „Homiliae, e quibus unam alteramve h. l. cum lectoribus communicabimus, allocutiones ad monachos putandae sunt, quaestionibusque simul a singulis fratribus presbytero suo propositis dissolvendis inservisse videntur. Totus in eo versatur orator noster, ut intimam animi cum Deo ac Christo ἕνωσιν summum bonum ac finem esse doceat, atque ad illam ineundam servandamque audientium incitet animos. Attamen in describenda et laudanda mystica hac coniunctione minime acquiescit noster, sed ad capita fidei christianae primaria creberrime recurrit, biblicamque doctrinam de lapsu animae huiusque miseria, de restitutione salutis per Christum facta, de iustificatione, aliis, fusius exponit. De voluntatis, quam homini vindicat, libertate saepius disputat noster, secus sentientes, ut vi-

deri possit, oppugnaturus; neque vero obstacula virtutis, e nimia sui ipsius fiducia oriunda, commemorare omittit, mentesque dirigit ad praesidia divina imbecillitati humanae impertita, quid natura, quid gratia sit, quibus signis utraque dignoscatur, egregie docens. Adhibere solet ex saeculi more Macarius allegoricam in explicanda scriptura sacra methodum, artificiosis contortisque crebro implicatur interpretationibus. Neque tamen praetereundum, quod orator ad locos sacrae scripturae saepissime recedat, e libris sacris argumenta petat, ac [atque] ad gnavissimam eorum lectionem, cum precibus ardentissimis instituendam, nunquam non adhortetur. Qui autem, ait Tzschirnerus, quod esse solet mysticorum vitium, obscure, confuse ac [atque] inepte nostrum loqui putaret, vehementer erraret. Perspicue, composite, comte ornateque loquitur. Oratio eius ita fluit, ut nusquam haereas, et si non res ipas, auctoris tamen de iis sententiam facile assequaris. Quamquam sententiae eius severioris ordinis lege non copulantur, cohaerent tamen invicem et pertinent ad consilium dicenti propositum. In ornanda oratione nimius saepe est, plerumque vero aptum adhibet ornatum, imaginibus cum idoneis tum decoris utitur, eaque dicit elegantia (cf. hom. 15.), quae ingenium arte subactum formatumque optimorum scriptorum exemplo prodit. Neque elegans modo et ornata, verum etiam dulcis est oratio eius alendisque sensibus piis apta (cf. hom. 46.)."

Die in dieser Charakteristik liegenden Momente lassen sich nun mit leichter Mühe sammt und sonders auch in unserer Homilie nachweisen.

Was das erste derselben betrifft, so charakterisirt sich die Rede deutlich genug als eine an eine Versammlung von Asceten gerichtete Ansprache, welche den Zweck hat, über ein von Einem oder Einigen derselben dem Archimandriten vorgelegtes, mit der ascetischen Denk- und Le-

bensweise in genauem Zusammenhange stehendes Bedenken den gewünschten Aufschluß zu geben. In der Eigenthümlichkeit dieser Denk- und Lebensweise müssen wir es ganz wohl begründet finden, daß sich dem Asceten mit am ersten die Frage aufdringt: Wie Viel vermag ich aus eigener sittlicher Kraft, und wo ist der Punkt, auf welchem die göttliche Hilfe eintreten muß, wofern es mir gelingen soll, wirklich ein göttliches Leben zu führen und mit Gott Eins zu werden? — welches ist also das wahre und richtige Verhältniß zwischen Natur und Gnade? — und wie habe ich es anzufangen, um jenes höheren Beistandes in vollem Maße theilhaftig zu werden und theilhaftig zu bleiben? Nun widmet aber, wie aus dem oben angeführten Inhalt unserer Rede schon erhellt, der Verfasser seinen ganzen Vortrag ausschließlich der Beantwortung eben dieser Fragen. Zu einer so speciellen Behandlung gerade dieses Gegenstandes konnte sich ein zu einer größeren (gemischten) christlichen Versammlung sprechender Redner nicht wohl veranlaßt sehen. Auf ein Auditorium, wie wir es bezeichnet haben, läßt uns u. A. auch die ganze Form der Rede schließen. Der Redner spricht darin offenbar als zu Solchen, bei denen er eine tiefere Erkenntniß der Hauptwahrheiten des Christenthums, besonders auch eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, schon voraussetzen durfte, und die er daher nicht erst weitläufig über jene Wahrheiten zu belehren brauchte. Ohne alle weitere Einleitung geht er daher sogleich in mediam rem, indem er also beginnt: „Welchen das göttliche Gesetz, nicht mit Tinte und Buchstaben geschrieben, sondern in fleischerne Herzen eingepflanzt, inwohnt, die vermögen, an den Augen des Geistes erleuchtet, und ohn' Unterlaß verlangend nicht nach der sinnlichen und sichtbaren, sondern nach der unsichtbaren und geistigen Hoffnung, die Anfechtungen des Bösen zu überwinden, jedoch (nur) durch die unbesiegliche Kraft.

die aber nicht mit dem Worte Gottes geschmückt, noch durch das göttliche Gesetz unterwiesen sind, die meinen in eitelm Hochmuthe durch den eigenen freien Willen die Reizungen zur Sünde zu nichte machen zu können, welche doch allein durch das Geheimniß des Kreuzes gerichtet wird ꝛc." Und was nun weiter folgt, besteht meist nur in Hinweisungen auf das, was die heilige Schrift hierüber enthält und was der Redner, als bereits bekannt, nur zu berühren braucht. Daß er zu der zu behandelnden Wahrheit gar nicht weiter einleitet, läßt insbesondere auch vermuthen, daß die Zuhörer von dem Gegenstande der Rede bereits unterrichtet waren, und führt so auf die Annahme, daß er durch ein ihm vorgelegtes Bedenken gerade zu s e i n e r Behandlung veranlaßt war, und daß die Zuhörer nur die Lösung einer ihnen gewordenen Zusage erwarteten. Dieß angenommen, erscheint nun aber auch der oben bereits besprochene Gebrauch des Singulars in der Anrede als ganz in der Natur der Sache gegründet, indem der Redner, wiewohl zu Mehreren sprechend, doch vorzugsweise denjenigen im Auge haben mochte, der den zu gebenden Aufschluß an ihn begehrt hatte [a]).

---

a) Hiergegen könnte freilich, wer unsere Rede, wie sie sich unter den Werken des Makarius findet, genauer durchläse, eine Instanz machen, und zwar gerade mit Berufung auf die so eben angeführte Stelle. Denn da heißt es: „*Μίμησαι ταύτην, ὡς τέκνον, μίμησαι, πρὸς μηδὲν ἕτερον ἀ φ ο ρ ῶ σ α, εἰ μὴ πρὸς μόνον τὸν εἰπόντα, πῦρ ἦλθον βαλεῖν*" *κτλ.* Dieses Particip. feminin., könnte man nun sagen, deute doch ganz bestimmt auf die Anwesenheit weiblicher Zuhörer hin, die wir uns aber doch aus einer Versammlung von Mönchen ausgeschlossen denken müßten. Allein hiergegen wäre zu erinnern, daß der lateinische U e b e r s e t z e r in seinem Texte offenbar *ἀ φ ο ρ ῶ ν* hatte, indem er das vorhergehende *τέκνον* mit f i l i (nicht filia) gibt. Wie nun aber aus diesem *ἀφορῶν* die weibliche Form *ἀφορῶσα* entstehen konnte, dürfte wohl Keinem räthselhaft seyn, der in der Paläographie auch nur einigermaßen bewandert ist. Hielte

Auch das Bestreben des Redners, eine innigere **Vereinigung mit Gott und Christo** (unio mystica) als das höchste Gut und den Endzweck alles religiös-sittlichen Strebens darzustellen, und in seinen Zuhörern ein immer stärkeres Verlangen nach dieser Vereinigung rege zu machen, ist ferner in unserer Rede nicht zu verkennen. Wir könnten, um dieß darzuthun, uns schon auf diejenigen Stellen berufen, wo von der Kindschaft bei Gott (υἱοθεσία) die Rede ist. Doch dieß haben wir gar nicht nöthig, da sich in der Rede Aussprüche finden, in denen sich das fragliche Bestreben des Verfassers noch ungleich augenfälliger herausstellt, wie wenn es u. A. heißt: „Noch haben wir keine Gemeinschaft mit der Sonne der Gerechtigkeit... Noch haben wir nicht erlangt die Aehnlichkeit mit dem Herrn und sind noch nicht göttlicher Natur theilhaftig geworden... Noch sind wir nicht verwundet und gerührt worden von der geistlichen Freundschaft des Bräutigams... Noch haben wir nicht die unaussprechliche Gemeinschaft erkannt... O der mit Ungestüm zu dem unbefleckten Bräutigam hindrängenden Liebe! O des Sehnsuchtsstachels der Seele nach dem Worte (λόγος), das Gott ist! O der innigen Gemeinschaft der Braut mit dem himmlischen Bräutigam!" Mehr als diese wenigen Stellen braucht es wohl nicht, um den Verfasser unserer Rede als einen Solchen zu bezeichnen, dem an jener ἕνωσις Alles gelegen ist.

Auch zu dem, was in obiger Charakteristik von den Worten „Attamen in describenda" an weiter gesagt ist, bietet unsere Rede ganz genügende Belege dar. Außer

---

man indessen diese Annahme für zu gewagt, und wollte man die weibliche Form durchaus aufrecht erhalten wissen, so ließe sich eben so leicht annehmen, daß es ursprünglich ἀφορῶσαν (Accus.) geheißen habe, was dann auf das vorhergehende ταύτην (d. i. Μαρίαν) zu beziehen wäre und ebenfalls einen ganz guten Sinn gäbe. Dann wäre aber freilich auch die Uebersetzung „nihil aliud **intuens**" unrichtig.

den erwähnten werden auch noch andere Hauptstücke des christlichen Glaubens darin berührt. Namentlich sind es, außer der Lehre von der Heiligung, die der Verfasser ganz besonders hervorhebt, gerade die erwähnten Lehren von dem Sündenfalle und dem von diesem herrührenden Elende des Menschen, von der Wiederbringung des Heils durch Christum und von der Rechtfertigung, die in unserer Homilie vorzugsweise hervortreten. Den Sündenfall betreffend, äußert sich der Verfasser so: „Wenn du daher lernen willst, weßhalb wir, die wir in Ehren geschaffen waren und das Paradies zum Wohnsitze erhalten hatten, nachher den unvernünftigen Thieren gleichgeachtet und ihnen gleichgemacht worden sind, nachdem wir verscherzt die unbefleckte Herrlichkeit, so wisse, daß wir, durch die Uebertretung Knechte des Fleisches geworden, uns selbst aus dem seligen Bereiche der Lebendigen ausgeschlossen haben und, in Gefangenschaft gerathen, noch an den Wassern zu Babel sitzen ꝛc." — Mit der Lehre von der Wiederbringung des Heils durch Christum stehen folgende Stellen in Verbindung: „Denn wenn wir nicht, durch eine höhere Hülfe errettet von den feurigen Pfeilen des Bösen, der Kindschaft gewürdigt werden, so wandeln wir vergeblich ꝛc." „Denn wofern ... so werde ich nicht in das Heiligthum Gottes eingehen und zur Ruhe kommen, noch theilhaftig werden der Herrlichkeit des Königes. Darum befleißige dich, ein untadelhaftes Kind Gottes zu werden und einzugehen zu jener Ruhe, zu welcher Christus, als unser Vorläufer, eingegangen ist" — u. a. m. — Die Lehre von der Rechtfertigung endlich schimmert ziemlich deutlich durch Stellen hindurch, wie folgende: „welche (die Sünde nämlich) allein durch das Geheimniß des Kreuzes gerichtet wird." — „Noch tragen wir nicht seine Malzeichen an unserm Leibe, stehend in dem Geheimnisse des Kreuzes Christi ꝛc."

Wenn ferner die häufigen Aeußerungen des Makarius über die Willensfreiheit als ein weiteres Hauptmoment in obiger Charakteristik bezeichnet werden, so muß auch aus diesem Grunde, und ganz besonders aus ihm, unsere Homilie ihm zugeschrieben werden. Oder könnte denn wohl dem, was in der fraglichen Charakteristik von den Worten „De voluntatis, quam homini vindicat, libertate" an über diesen Punkt gesagt ist, irgend eine Stelle in den übrigen Homilien unseres Kirchenvaters genauer entsprechen, als gleich der vorhin angeführte Anfang unserer Homilie, insbesondere die weiterhin folgenden Worte: „τὸ γὰρ ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμει αὐτεξούσιον ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ κεῖται, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ δύνασθαι ἔχειν παντελῶς τὸ κράτος κατὰ τῶν παθῶν· ἐὰν γὰρ μὴ ὁ κύριος οἰκοδομήσῃ, φησίν, οἶκον" κτλ. — ?

Auch von der allegorischen Auffassung und Erklärung der heiligen Schrift, die dem Makarius vorzugsweise eigenthümlich ist, enthält unsere Rede Beweise genug, und diese allegorischen Interpretationen entbehren auch nicht des in unserer Charakteristik herausgehobenen besonderen Merkmals des Gesuchten und Gezwungenen. So wird z. B. das von dem Bösen Unberührt- und Unangefochtenbleiben als ein (gefahrloses) Einhergehen über Schlangen und Basilisken und als ein Niedertreten von Löwen und Drachen bezeichnet (mit Beziehung auf Luk. 10, 19.). So deutet ferner der Redner die babylonische Gefangenschaft (das „Sitzen an den Wassern zu Babel" Ps. 137, 1.) und das Festgehaltenwerden der Israeliten in Aegypten auf die in Folge der Sünde entstandene Unfreiheit (Fleischesknechtschaft) des Menschen aus. So ist ihm das Hindurchdringen des durch Christum erlösten Menschen zum göttlichen Leben ein Entkommen aus der traurigen Knechtschaft des Pharao, ein Uebersetzen über das rothe Meer, ein Er-

rettetseyn von den tödtlichen Bissen der Schlangen in der Wüste — u. dgl. m. So bezeichnet er die Lüste des Fleisches, mit denen wir zu kämpfen haben, als die heidnischen Völker, welche die Israeliten überwinden mußten, bevor sie in das Land der Verheißung einziehen konnten, und die Seligkeit der Kinder Gottes als den Genuß des Manna. Doch, wo sollten wir ein Ende finden, wenn wir sämmtliche Allegorien anführen wollten, welche in unserer Rede vorkommen? Das Allegorisiren ist dem Verfasser so gleichsam zur andern Natur geworden, daß beinahe jeder Gedanke, den er ausspricht, eine mehr oder weniger allegorische Fassung hat.

Gleicherweise verhält es sich ferner auch hinsichtlich der häufigen Benutzung und Anführung von Bibelstellen. In der kaum acht Octavseiten einnehmenden Rede lassen sich über funfzig beinahe wörtlich angeführte Schriftstellen erkennen, mit denen der Verfasser seine eigenen Aussprüche belegt, nicht zu gedenken der vielen Anspielungen auf noch andere Aussprüche der heiligen Schrift, die nicht ausdrücklich angeführt werden. Der Verfasser ist mit der Bibel so innig vertraut, daß Stellen und Ausdrücke derselben sich ganz ungesucht unter seine eigenen Worte mengen. Auch eine, wenigstens indirecte, Ermahnung zum fleißigen und andächtigen Lesen der heiligen Schrift können wir in der Rede finden, da nämlich, wo der Verfasser, nachdem er von Maria von Bethanien gesprochen, wie sie dem Herrn zu Füßen sitzt und unter Thränen seinen Reden zuhört, und nachdem er ausgerufen: „ὢ τῆς εὐθείας ἐκείνης καὶ εὐπειθοῦς ἀκοῆς, ὢ τῆς ἀνδρείας καὶ σοφῆς διανοίας!" — fortfährt: „*Μίμησαι ταύτην, ὢ [ὡς] τέκνον*" κτλ.

Was endlich in obiger Charakteristik sehr treffend (mit Tzschirner's Worten) über den Styl und die Ausdrucksweise des Makarius gesagt wird, das paßt Alles so genau auf unsere Rede, daß man in der

That glauben sollte, dasselbe sey lediglich von ihr abstrahirt. Es würde zu weit führen, wenn wir (was übrigens gar nicht schwer seyn würde) für die einzelnen Punkte dieses Urtheils auch Belege aus unserer Rede beibringen wollten. Es bedarf auch nur eines einmaligen Durchlesens derselben, um all das Gesagte in ihr bestätigt zu finden. Ob indessen hierbei noch viele Andere außer den Herausgebern des Hom. Patr. jenen Schwung der Rede (impetus) wahrnehmen werden, welchen diese in unserer Homilie wahrgenommen zu haben glauben, und um deßwillen sie dieselbe dem Makarius absprechen, möchten wir sehr bezweifeln. Vielmehr glauben wir annehmen zu dürfen, daß man ziemlich allgemein das von Gallandi in den Prolegomenen zu den Werken des Makarius (cap. I. §. V.) angeführte Urtheil Tillemont's über unsere Rede gutheißen und es sehr treffend finden werde, wenn dieser Gelehrte sagt: „Le style en est simple, et l'on voit sans peine, que c'est un solitaire qui parle du coeur, sans affectation, sans ornement, et quelquefoi aussi sans ordre." Worin sollte denn auch jener sonderliche Schwung bestehen? Der größere Theil der Rede ist in dem Tone nüchterner Belehrung gehalten, und der Periodenbau ist daher meist ganz einfach. Nur selten bedient sich der Verfasser der rednerischen Figuren, wenn man etwa absieht von der Metapher und Allegorie, welche Figuren ja aber, wie wir oben gesehen, dem Makarius gerade vorzugsweise eigenthümlich sind. Die Frage, die Ausrufung, die Apostrophe, das Asyndeton und das Polysyndeton, die Cumulation ꝛc. kommen in unserer Rede nur ein paarmal, jedenfalls nicht öfter vor, als verhältnißmäßig in andern makarianischen Homilien auch. Der Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes hat gerade diesem Punkte eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; indessen würde er gegen seine hierbei gewonnene Ueberzeugung sprechen müssen, wenn

er behaupten wollte, daß er in der vorliegenden Rede das, was mit dem Ausdrucke impetus bezeichnet werden will, in reichlicherem Maaße gefunden hätte, als es sich in vielen der übrigen Reden des Makarius findet, namentlich in denjenigen, in welchen das paränetische Element etwas mehr vorwaltet. Dagegen findet er, nach einer sorgfältigen Vergleichung, in der angegebenen Beziehung zwischen unserer Rede und den Reden der mehr rhetorisirenden Kirchenväter, wie z. B. eines Basilius, der beiden Gregore u. A. einen himmelweiten Unterschied.

5.

Obgleich wir nun annehmen zu dürfen glauben, daß die von uns aufgestellte Behauptung, unsere Homilie habe den heiligen Makarius zum Verfasser, in der unter Nr. 4. nachgewiesenen, so genauen Uebereinstimmung derselben mit der oben mitgetheilten Charakteristik dieses Kirchenvaters eine wesentliche Stütze gefunden haben werde, so kann doch diese Stütze ihre rechte Festigkeit erst durch den weiteren Beweis gewinnen, daß das, worin wir jene Uebereinstimmung gefunden, auch in wesentlich ähnlicher Weise in unserer Rede vorkommt, wie in den anerkannt echten Homilien des Makarius. Auch dieß wollen wir daher noch darzuthun versuchen.

Um hier von dem Besondersten und eben darum am ersten in die Augen Springenden auch zuerst zu handeln, so ist es doch in der That auffallend, daß gerade diejenigen Wörter und Ausdrücke, an welchen Garnier sich am meisten stieß und durch deren Vorkommen in unserer Rede er seine Behauptung vorzugsweise bestätigt fand, mit am öftersten in den Schriften des Makarius vorkommen und demselben so geläufig sind, daß der unbefangene Kritiker die hierin liegende Beweiskraft für unsere Annahme unmöglich verkennen kann.

Das Wort πέταυρον hat zwar auch der Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes bis jetzt bei Makarius nicht

wiedergefunden, indessen hat er auch nicht alle Schriften desselben in dieser Beziehung durchsucht. Dagegen kam ihm das Wort θεϊκὸς fast in allen Reden, die er durchlas, ganz ungesucht entgegen. So kommt es z. B. in der zweiten Homilie, die nicht ganz fünf Octavseiten einnimmt, viermal vor und in der elften Homilie sechsmal.— Die Partikel τοιγαροῦν ferner, welche in unserer Rede dreimal vorkommt, findet sich verhältnißmäßig nicht seltener auch sonst bei Makarius, z. B. Hom. V. — So erscheinen auch noch andere Redensarten, die sich in unserer Rede finden, wegen ihres häufigen Gebrauchs in den Reden des Makarius als Lieblingsredensarten dieses Kirchenvaters. Wie da (am Schlusse der Homilie) der Genuß der ewigen Seligkeit mit dem Ausdrucke „ἀναπαύεσθαι ἐν ζωῇ σὺν τῷ κυρίῳ" bezeichnet wird (weiter oben mit dem Substantiv κατάπαυσις, mit dem Zusatze: „ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθε Χριστός"), so kommt das Zeitwort ἀναπαύεσθαι auch Hom. V. zweimal und in derselben Homilie auch das Hauptwort ἀνάπαυσις, ganz in derselben Bedeutung vor. Ebenso Homilie XXXV. und Homilie XLVI. — Wie ferner in unserer Rede die innige Hingebung der Seele an Gott und Christum als ein „Verwundetseyn" von der göttlichen Liebe bezeichnet wird („οὔπω ἐτρώθημεν τῷ θείῳ ἔρωτι" κτλ.), so wird in gleicher Bedeutung auch Hom. V. das Zeitwort τιτρώσκεσθαι gebraucht: . . . „διὰ τὸ . . . ἄλλῳ κάλλει ἀῤῥήτῳ τετρῶσθαι" — und gleich darauf: „ἔτρωσε τὴν καρδίαν αὐτῶν ἔρωτι θείῳ" — und abermals: „θείῳ γὰρ κάλλει ἐτρώθησαν." — Ein solches Lieblingswort ist dem Makarius ferner auch das Zeitwort καταξιοῦσθαι, welches in unserer Rede in folgenden Verbindungen vorkommt: „ἐὰν μὴ . . . καταξιωθῶμεν τῆς υἱοθεσίας, εἰς μάτην πολιτευόμεθα" — und: „Τούτων γὰρ τῶν θαυμαστῶν καὶ μακαρίων παραδειγμάτων οὐχ ἑτέρως πως καταξιωθήσῃ" κτλ. Dieses Wort findet sich nun (mit τῆς λυτρώσεως verbunden)

u. A. auch Hom. III., V. (sechsmal) u. XXXV. — In unserer Rede wird die himmlische Seligkeit zweimal mit dem stark sinnlichen Ausdrucke τρυφὴ bezeichnet: „πῶς ἀπολαύσω τοῦ μάννα τῆς ἀϊδίου τρυφῆς" (bei Basilius unrichtig τροφῆς); und kurz darauf: „εἰς τὴν τοῦ παραδείσου τρυφήν." Auch dieser Ausdruck wiederholt sich in den makarianischen Reden nicht selten, wie z. B. Hom. V., wo es heißt: „ἐν τῇ ἀναστάσει ἕξονται... τρυφὴν νοερὰν οἱ ἀληθινοὶ Χριστιανοί." Hom. XXXV. kommt auch das Adjectiv τρυφερὸς vor: „σαββατίζουσαι σάββατον... τρυφερόν, ἅγιον." — Die Erlösung durch Christum ist unserm Verfasser τὸ ἐν σταυρῷ μυστήριον (τὸ μυστ. τοῦ σταυροῦ τ. Χριστ.). Eben so kommt das Wort vor Hom. XXXVIII. (zweimal) und Hom. XLII. — So steht in unserer Rede τὸ ἡγεμονικὸν in der Bedeutung von νοῦς. Dem ganz entsprechend kommt Hom. XLVI. „νοῦς ἡγεμὼν" vor. — So wird in unserer Rede das dem Göttlichen entgegenstehende Böse als die ἐναντία δύναμις bezeichnet. Eben so Hom. III. und XLV., wo neben diesem Ausdrucke auch noch „αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις" vorkommt. — Auch das möchten wir als eine Eigenthümlichkeit des Makarius namhaft machen, daß er, wie in unserer Rede bei Anführung von Ps. 25, 2. vor dem Namen Δαβὶδ das Epitheton ὁ μακάριος hergeht, so ganz gewöhnlich die heiligen Schriftsteller mit diesem Epitheton einführt, wie z. B. Hom. V. „Μωϋσῆς ὁ μακάριος" (zweimal).

Zu den stylistischen Eigenthümlichkeiten im engern Sinne, welche unsere Rede mit den anerkannt makarianischen Homilien gemein hat, können wir es u. A. rechnen, daß der Redner seine Zuhörer immer im Singular anspricht und nie, wie z. B. Basilius, sich der Formel „ἀδελφοί μου" und ähnlicher bedient. Auch auf diesen Umstand war bereits Garnier aufmerksam geworden und hatte denselben als ein Argument gegen

die Annahme benutzt, daß unsere Rede den Basilius zum Verfasser habe (s. oben unter 2. A.). Diese Anrede im Singular kommt in unserer Rede an drei Stellen vor, die wir oben bereits sämmtlich angeführt haben a), während in der ganzen Rede die Versammelten auch nicht ein einziges Mal im Plural angeredet werden. (Bedient sich der Verfasser je des Plurals, so schließt er immer sich selbst mit ein.) Und gerade so ist es in allen Reden des Makarius, welche Schreiber dieses in Beziehung auf den fraglichen Punkt durchgegangen hat, wie z. B. Hom. III.: „Εἰ δὲ λέγεις" — Hom. XXXVIII.: „Ἀλλὰ σὺ τούτῳ μὴ ὑποταγῇς" — Hom. XLV.: „Ἂν ἐκπετάσῃς τοὺς ὀφθαλμούς" — u. s. f.

Wie wir oben (unter 2. D.) gesehen haben, so fand Garnier in unserer Rede u. A. auch das anstößig, daß in einigen Stellen ein und dasselbe Wort so oft wiederholt wird, wie namentlich die Partikel οὔπω (abwechselnd mit ἔτι γάρ); ferner die Partikel πῶς, und endlich auch das Wort πῦρ. Wenn nun der genannte Gelehrte in dieser Art zu schreiben eine Abweichung von dem Style des Basilius findet, so mag er darin vollkommen Recht haben; Unrecht thut er indessen dem Verfasser unserer Rede, indem er jene Weise überhaupt als unstatthaft verwirft, während er darin vielmehr eine ganz statthafte und von den besten Rednern nicht selten angewendete Redefigur, nämlich die Cumulation, hätte erkennen und also dieselbe gelten lassen sollen, was über-

a) Die letzte dieser Stellen heißt: „Μίμησαι ταύτην, ὡς τέκνον", und nicht, wie in der basilianischen Recension, ὦ τέκνον (s. oben unter 2. A. in der Note). Daß wir aber diese Lesart (nämlich ὡς) für die richtigere halten möchten, dazu könnte uns der gewiß wohl zu beachtende Umstand bestimmen, daß die Formel ὦ τέκνον auch in keiner von allen Homilien des Makarius, die der Verfasser genauer durchgelesen hat, vorkommt, wenn nicht zufällig die Uebersetzung „o fili" hätte. Leicht konnte indessen der Uebersetzer ein wirklich im Texte stehendes ὡς für ein ὦ ansehen.

haupt die Redefiguren gelten können. Was nun aber auch hier dem erwähnten Kritiker einen Grund abgab, um dem Basilius unsere Rede abzusprechen, das kann im Gegentheile uns ein nicht minder gewichtiger Grund seyn, dieselbe dem Makarius zuzusprechen. Denn gerade die Cumulation ist es, die von allen Redefiguren in den makarianischen Homilien am häufigsten vorkommt. Ganz entsprechend dem „οὔπω ἐκληρονομήσαμεν... οὔπω συνεφυράθημεν... οὔπω ἐῤῥαντίσθη" κτλ., oder „πῶς γὰρ οὐκ ὄφεις... πῶς δὲ οὐ γεννήματα ἐχιδνῶν" κτλ., oder „τοῦτο τὸ πῦρ ἐνήργησε... τοῦτο τὸ πῦρ ἐφώτισε... τοῦτο τὸ πῦρ ὤφθη" κτλ. heißt es u. A. Hom. V.: „οὗτος, φημί, ὁ μὴν πρῶτός ἐστι... οὗτος χαρὰν προσφέρει... οὗτος ἀμφιέννυσι τὰ γυμνὰ δένδρα" κτλ. (wo das οὗτος sich sechsmal wiederholt); ferner Hom. XXVIII.: „Οὐαὶ ὁδῷ... οὐαὶ ψυχῇ... οὐαὶ οἰκίᾳ" κτλ. (wo der Ausruf οὐαὶ achtmal wiederkehrt); so Hom. XLVII.: „ἐνταῦθα δοκιμάζεται, ἐνταῦθα πειράζεται, ἐνταῦθα φαίνεται" — u. s. f. an unzähligen Stellen. — Ließe es der Raum zu, so würden wir gerne noch eine weitere, besonders auch das Grammatische berücksichtigende Vergleichung zwischen dem Style, in welchem unsere Rede geschrieben ist, und der Schreibart des Makarius überhaupt anstellen, und eine solche Vergleichung könnte, wie wir überzeugt sind, nur zu Gunsten unserer Ansicht ausfallen. Doch, die erwähnte Rücksicht bestimmt uns, hier abzubrechen, um noch einiges Andere zur Sprache bringen zu können, was wir nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen glauben.

Und hier mag denn zunächst Einiges über die bildlichen Redensarten und die Allegorien bemerkt werden, woran unsere Homilie so reich ist, und worin wir auch früher schon ein ganz besonders charakteristisches Merkmal der Schriften des Makarius erkannt haben. Da werden u. A. gleich im Anfange der Rede die wahren

Christen als Solche bezeichnet, „οἷς ἐνυπάρχει ὁ θεῖος νόμος οὐκ ἐν μέλανι καὶ γράμμασιν ἐγγεγραμμένος, ἀλλ' ἐν καρδίαις σαρκίναις ἐμπεφυτευμένος", und auch weiter unten wird das Herz des Christen mit den mosaischen Gesetzestafeln verglichen, in welche das vergeistigte Gesetz des Evangeliums gleichsam eingegraben ist, in den Worten: „πῶς δέξομαι ἐν ταῖς ἐμαῖς πλαξὶ τὰ λόγια τοῦ θείου νόμου." Ganz übereinstimmend hiermit lesen wir nun bei Makarius Hom. XLVII.: „Ἐκείνοις (nämlich den Israeliten) νόμος ἐδόθη ἐν πλαξὶ γεγραμμένος λιθίναις, ἡμῖν (den Christen) δὲ νόμοι πνευματικοὶ πλαξὶν ἐγγραφόμενοι καρδίας (in dem Homiliarium Patristicum unrichtig καρδίαις) σαρκίναις· λέγει γάρ (Jerem. 31, 33.)· διδοὺς νόμους μου ἐν καρδίαις αὐτῶν, καὶ ἐπὶ τὰς διανοίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς." — Unser Verfasser vergleicht ferner den Zustand, in welchem der gefallene Mensch in sittlicher Beziehung sich befindet, entsprechend der paulinischen Lehre (Röm. 7. u. a.), einer Gefangenschaft, und entlehnt seine Bilder von dem babylonischen Exil und der ägyptischen Knechtschaft der Israeliten, wenn es da u. A. heißt: „ἐν αἰχμαλωσίᾳ γενόμενοι, ἔτι ἐπὶ τῶν ποταμῶν Βαβυλῶνος καθεζόμεθα... διὰ τὸ ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ ἡμᾶς κατέχεσθαι... πῶς ἀποφύγω τὴν μοχθηρὰν δουλείαν τοῦ Φαραώ;" Auf ganz ähnliche Weise allegorisirt nun Makarius nicht selten in seinen Homilien, z. B. Hom. II.: „τὴν ψυχὴν καὶ ὅλην τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς ἐνέδυσε τὴν ἁμαρτίαν ὁ ἄρχων ὁ πονηρός, καὶ ὅλην ἐμίανε, καὶ ὅλην ᾐχμαλώτευσεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ." Aehnlich ferner Hom. XLV.: „οὗτοι πάντες αἰχμάλωτοι καὶ δοῦλοι τῆς πονηρᾶς δυνάμεως γεγόνασι." Ferner Hom. XLVII: „καὶ ἐγένετο ὁ Ἰσραὴλ ἄνθρωπος δοῦλος τοῦ ἀληθινοῦ Φαραώ" — in welcher Rede der Satan auch als der πνευματικὸς Φαραὼ bezeichnet wird. — So ist unserm Verfasser das Verhältniß, in welchem die gläu-

bige Seele zu Christo steht, das Verhältniß der Braut zum Bräutigam, wenn es da heißt: „οὔπω ἐτρώθημεν τῷ θείῳ ἔρωτι, οὔτε ἐπλήγημεν ὑπὸ τῆς πνευματικῆς ἀγάπης τοῦ νυμφίου" — und weiterhin: „ὢ ὀξύτης πνεύματος κυρίου, ἔρωτος σφοδρῶς πρὸς τὸν ἄχραντον νυμφίον ἐπαγομένου· ὢ κέντρον πόθου ψυχῆς πρὸς τὸν θεὸν Λόγον· ὢ σύντομος κοινωνία νύμφης πρὸς τὸν οὐράνιον νυμφίον!" Auch dieses Bild ist dem Makarius ganz geläufig. So lesen wir z. B. Hom. XXXVIII.: „κοινωνησάτω ἡ ψυχή σου τῷ θεῷ, ὡς κοινωνεῖ νύμφη νυμφίῳ... ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἄμωμον ψυχήν." So ferner Hom. XLV.: „οὕτως ἁρμοσθεῖσα εἰς νύμφην ἡ ψυχὴ τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ" κτλ. Weiter Hom. XLVI.: „καὶ ἁπαξαπλῶς ἔκτισεν αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) τοιαύτην, ὥστε γενέσθαι εἰς νύμφην καὶ κοινωνικὴν αὐτοῦ." Ebenso Hom. XLVII.: „αὐτὸς γὰρ ὢν τέλειος νυμφίος, λαμβάνει αὐτὴν τελείαν νύμφην εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄχραντον κοινωνίαν τοῦ γάμου." — Ein anderes in unserer Rede vorkommendes Bild ist das von dem himmlischen Jerusalem, womit der Verfasser den seligen Zustand der Kinder Gottes im ewigen Leben bezeichnet. Dieses Bildes bedient er sich in den Worten: „Τοιγαροῦν σπούδασον ἄμωμον τέκνον θεοῦ γενέσθαι... ἀπογραφῆναι ἐν τῇ ἐν οὐρανοῖς ἐκκλησίᾳ... σπούδασον εἰσελθεῖν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, τὴν εἰρηνευομένην Ἱερουσαλὴμ καὶ ἀνωτάτην" κτλ. Eine hiermit beinahe wörtlich übereinstimmende Stelle findet sich bei Makarius Hom. XXXVIII., wo es heißt: „σπουδάσωμεν οὖν προσελθεῖν τῷ ἀψευδεῖ Χριστῷ, ἵνα τύχωμεν τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς καινῆς διαθήκης... συμβασιλεύσωμεν οὖν αὐτῷ, καὶ ἡμεῖς εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ, τὴν πόλιν αὐτοῦ, εἰς τὴν ἐπουράνιον ἐκκλησίαν" κτλ. Aehnlich Hom. XLVI.: „καὶ ἡ διάνοια αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ὅλη ἐξ ὅλου τῇ ἐπουρανίῳ Ἱερουσαλὴμ πολιτεύεται... ἐν

τῇ ἐπουρανίῳ πόλει τῶν ἁγίων Ἱερουσαλὴμ" κτλ. — Wie ferner am Schlusse unserer Rede der heilige Geist als ein erleuchtendes und erwärmendes, aber zugleich auch verzehrendes Feuer bezeichnet wird, so kommen in den makarianischen Homilien unzählige Stellen vor, wo dasselbe Bild in den mannichfaltigsten Nuancirungen gebraucht wird. Als Beispiele nur folgende: „Τὸ πῦρ τὸ οὐράνιον τῆς θεότητος, ὅπερ δέχονται οἱ Χριστιανοὶ ἐντὸς αὐτῶν ἐν τῇ καρδίᾳ... καὶ γὰρ ἐπὶ Ναβουχοδονόσαρ τὸ πῦρ ἐν τῇ καμίνῳ οὐκ ἦν θεϊκόν, ἀλλ' ἦν κτίσμα· οἱ δὲ τρεῖς παῖδες διὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν ἐν τῷ φαινομένῳ πυρὶ ὄντες ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἶχον τὸ θεϊκὸν οὐράνιον πῦρ ἐντὸς τῶν λογισμῶν διακονοῦν καὶ ἐνεργοῦν ἐν αὐτοῖς... οὕτω καὶ νῦν αἱ πισταὶ ψυχαὶ δέχονται ἐκεῖνο τὸ θεϊκὸν καὶ ἐπουράνιον πῦρ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ αὐτὸ ἐκεῖνο μορφοῖ εἰκόνα ἐπουράνιον εἰς τὸν ἀνθρωπότητα" κτλ. — Auch diesen Beispielen könnten wir nöthigenfalls noch eine beträchtliche Anzahl anderer beifügen, aus denen die genaueste Uebereinstimmung zwischen den in unserer Rede vorkommenden Bildern und denen, welche sich in den unbestritten dem Makarius zugehörenden Homilien auf das unverkennbarste hervorleuchten würde.

Aus den bisherigen Nachweisungen über Sprache, Styl, bildliche Redensarten, Allegorien rc., wie dieß Alles unsere Rede mit den anerkannt makarianischen Schriften gemein hat, dürfte nun auch die Uebereinstimmung in der Fassung der in ihr ausgesprochenen Ideen, Ansichten, Lehren rc. mit der Fassung der Ideen, Ansichten, Lehren rc. jenes Kirchenvaters schon zur Genüge erhellen. Indessen wollen wir doch der Vollständigkeit wegen und um uns in keiner Hinsicht dem Vorwurfe allzu leichter Behandlung auszusetzen, auch diesen Punkt noch kürzlich besprechen. Wie sich Makarius über die in un-

serer Rede berührte Lehre von der unio mystica (siehe oben unter 4.) äußert, mag aus den im gegenwärtigen Abschnitte angeführten Stellen ersehen werden, wo er das Verhältniß der gläubigen Seele zu Christo mit dem Verhältnisse vergleicht, das zwischen Braut und Bräutigam stattfindet. Ebenso haben wir bereits mehrere Stellen angeführt, in welchen sich Makarius über die traurigen Folgen des Sündenfalles auf ganz ähnliche Weise ausspricht, wie dieß in unserer Rede geschieht. Ein Gleiches ist geschehen hinsichtlich der in derselben angedeuteten Lehre von der Glückseligkeit der Christen im künftigen Leben. Auch in Beziehung auf die Wirkungen des heiligen Geistes, wovon in unserer Homilie die Rede ist, haben wir zur Vergleichung Einiges aus anerkannt makarianischen Homilien beigebracht. Wenn nun außerdem — und dieß vorzugsweise — in unserer Rede die Unzulänglichkeit der menschlichen Willenskraft zur Vereitelung des Einflusses des Bösen, und das Bedürfniß des göttlichen Beistandes zu diesem Behufe, behauptet wird, namentlich in den Worten: „τὸ γὰρ ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμει αὐτεξούσιον ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ κεῖται, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ τῷ δύνασθαι ἔχειν παντελῶς τὸ κράτος κατὰ τῶν παθῶν:" so läßt sich doch wohl nicht leicht eine ähnlichere Parallelstelle hierzu denken, als folgende, bei Makarius Hom. III. befindliche: Λοιπὸν τὸ ἐκριζῶσαι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὸ συνὸν κακόν, τοῦτο τῇ θείᾳ δυνάμει μόνον δυνατόν ἐστι κατορθῶσαι· οὐκ ἔξεστι γὰρ οὔτε δυνατὸν ἀνθρώπῳ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐκριζῶσαι τὴν ἁμαρτίαν· τὸ ἀντιπαλαῖσαι, τὸ ἀντιμαχεσθῆναι, δεῖραι, δαρῆναι σόν ἐστιν, ἐκριζῶσαι δὲ θεοῦ ἐστιν· εἰ γὰρ σὺ ἠδύνω τοῦτο ποιῆσαι, τίς χρεία τῆς ἐλεύσεως τοῦ κυρίου;" κτλ. Aehnlich auch Hom. II.: „Ἀδύνατον οὖν ἐστι χωρίσαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐὰν μὴ

ὁ θεὸς παύσῃ καὶ στήσῃ τὸν πονηρὸν τοῦτον ἄνεμον τὸν ἐνοικοῦντα τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι." — Wie ferner unser Verfasser sich über die Erlösung durch Christum, insbesondere über dessen Kreuzestod, äußert, z. B. schon in der so eben angeführten Stelle, in den Worten: „τῆς (ἁμαρτίας) διὰ μόνου τοῦ ἐν σταυρῷ μυστηρίου κατακρινομένης" — dann weiterhin in den Worten: „οὔπω ἐῤῥαντίσθη ἡμῶν ἡ καρδία τῷ αἵματι τοῦ θεοῦ" — ferner in den Worten: „οὔπω ἀπειλήφαμεν τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου τοῦ Χριστοῦ:" ebenso kommen auch in den unbestritten makarianischen Schriften Stellen vor, wo das Dogma von der Erlösung auf ganz ähnliche Art ausgesprochen wird, z. B. Hom. II.: „ὅτι αὐτὸς μόνος ἆραι ἀφ' ἡμῶν τὴν ἁμαρτίαν δύναται" (das vorangehende Subject ist zwar θεός, allein aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß der Verfasser dabei die Vermittelung durch Christum im Auge hat); ferner Hom. XXXVIII.: „ἣν (τὴν καινὴν διαθήκην) ἀνεκαίνισεν ὁ κύριος διὰ σταυροῦ καὶ θανάτου, διαῤῥήξας πύλας ᾅδου καὶ ἁμαρτίας" κτλ.; ebendaselbst: „ὅπως τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεώς σου καυχήσεται ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ τοῦ καθαρίσαντός σου τὴν συνείδησιν" κτλ. (vergl. Hom. XLII., XLV., XLVII. u. a.). — Wie ferner in unserer Rede die Heiligung des durch Christum erlösten Menschen nach der paulinischen Ausdrucksweise als ein Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen bezeichnet wird, wenn es da u. A. heißt: „οὔπω ἐνεδυσάμεθα τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἐπειδὴ οὔπω ἀπεδυσάμεθα τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον" κτλ.: ebenso finden wir auch in unzähligen andern Stellen der Schriften des Makarius diese Lehre gefaßt, z. B. Hom. XLII.: „Ἔνδοθεν οὖν ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ ἕρπον καὶ προϊὸν πνεῦμα πονηρίας...

ὅπερ ἐστὶν τὸ κάλυμμα τοῦ σκότους, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, ὃν δεῖ τοὺς τῷ θεῷ προσφεύγοντας ἀποδύσασθαι καὶ ἐνδύσασθαι τὸν ἐπουράνιον καὶ καινὸν ἄνθρωπον, ὅς ἐστι Χριστός." — Und so ließe sich denn durch eine Menge von Parallelstellen aus den Schriften des Makarius nachweisen, nicht nur, daß das, was in unserer Rede über die verschiedenen Lehren der heiligen Schrift vorkommt, nicht in dem entferntesten Widerspruche steht mit den Aeußerungen des Makarius über dieselben Lehren, sondern daß auch in der Fassung dieser Lehren wie dort, so auch hier, die überraschendste Aehnlichkeit stattfindet, so daß auch in dieser Beziehung die Identität des Verfassers auf das unverkennbarste in die Augen springt.

Ist — worüber vorurtheilsfreie Richter entscheiden mögen — in vorstehendem Aufsatze mit genügenden Gründen dargethan, wie die Herausgeber des **Homiliarium Patristicum** der Behauptung Garnier's gegenüber, womit unsere Rede dem Basilius abgesprochen wird, im Wesentlichen so viel als nichts ausgerichtet haben, um dieselbe diesem Kirchenschriftsteller zu vindiciren (Abschnitt 2.); ist sodann des Verfassers Behauptung nicht grundlos, wonach diese Rede, wie sie sich unter den Homilien des Makarius findet, die ursprüngliche Arbeit, die basilianische Recension aber nur eine spätere Ueberarbeitung derselben wäre (Abschnitt 3.); liegt es ferner nach obiger Auseinandersetzung am Tage, daß der Inhalt unserer Rede der von den gedachten Herausgebern des Homiliarium Patristicum selbst aufgestellten Charakteristik des Makarius bis auf den letzten Zug entspricht (Abschnitt 4.); ist endlich auch der Beweis nicht mißlungen, daß zwischen unserer und den anerkannt echten Homilien des Makarius hinsichtlich der Ausdrucks-

weise, der rednerischen Figuren, der bildlichen Redensarten und Allegorien, der Ideen und der Fassung biblischer Lehren die unleugbarste Aehnlichkeit stattfinde (Abschnitt 5.), dann müßte den Verfasser Alles täuschen, wenn er nicht erwarten dürfte, daß nunmehr jeder Unbefangene es wenigstens für ungleich wahrscheinlicher halten werde, daß der heilige Makarius, als daß der heilige Basilius der Verfasser der in Frage stehenden Homilie sey, — wenn auch nicht gerade ein Jeder seine Ueberzeugung theilen sollte, wonach kein Anderer, als nur der Erstgenannte, der wahre Verfasser ist.

2.

In welcher Ausdehnung ist der Satz von der Ursächlichkeit des Selbstbewußtseyns in Sachen der Religion zu fassen?

Eine Anfrage, besonders an Dr. Nitzsch,
von * * * a).

Ueberblickt man im Allgemeinen die Einwirkung des verewigten Schleiermacher auf die Gestaltung der Theologie, so ergibt sich, daß diese Einwirkung vornehmlich darin besteht,

a) Der Verfasser, ein Nichttheologe, über dessen Theilnahme an theologischen Verhandlungen wir uns nur freuen können, hat seinen Namen, welcher indeß dem Aufsatze nur zur Empfehlung hätte gereichen können, nicht genannt wissen wollen. Wir ehren die Gründe, um deren willen er es gethan hat; und, obwohl die nachfolgenden Blätter mehr anzuregen, als abzuschließen geeignet sind, so hoffen wir doch, es werde auch ein bestimmteres Resultat daraus hervorgehen, wenn der, an den sich die Frage besonders richtet, geneigt ist, ausführlicher darauf zu antworten.

Die Redaction.

daß Schleiermacher die religiösen Erkenntnisse auf ihre eigentliche Grundlage, das unmittelbar gewisse Selbstbewußtseyn des Menschen, zurückführt. Wenn, wie Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 7, mit Recht bemerkt, auch Andere, wie Jakobi, Clodius, Fries, die Begründung der religiösen Ueberzeugungen in dem unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyn gesucht haben und vor allen Kant in dieser Beziehung die Wege geebnet hat, indem er die Hindernisse wegbrach, mit welchen das Scheinwissen der Philosophie das klare Auffassen unseres Selbstbewußtseyns erschwert hatte, und welche freilich nach ihm bald genug wieder zusammengetragen worden sind, so ist es doch gewiß, daß Schleiermacher hierin das Meiste gethan hat. Denn es ist ihm nicht allein um die Zurückführung der religiösen Erkenntnisse auf unser Selbstbewußtseyn zu thun, sondern er geht, ohne daß er es ausspricht, von der sicheren Ueberzeugung aus, daß diese Zurückführung und Begründung nur dann gelingen könne, wenn zuvor unser Selbstbewußtseyn richtig erkannt und bestimmt ist, und zu dieser richtigen Bestimmung und Abgrenzung unseres Selbstbewußtseyns gelangt er an den meisten Punkten mit der Klarheit und Schärfe des Denkens und zugleich mit der Selbstbescheidung, Demuth und Frömmigkeit, die nicht leicht einem Anderen in diesem Grade eigen sind. Daher kömmt es auch, daß er mit solchem Ernste sich dagegen verwahrte, für den Stifter einer Schule, den Gründer eines Systems angesehen zu werden. Wenn nämlich nach seiner Absicht das unmittelbar gewisse Selbstbewußtseyn immer deutlicher erkannt und begrenzt wurde, und in demselben die Wahrheiten der Religion ihre Befestigung und Begründung fanden, so gab es keine Systeme mehr; denn über das wirklich unmittelbar gewisse, also eben darum unzweifelhafte Selbstbewußtseyn konnte kein Streit seyn, und Irrthum und

Meinungsverschiedenheit konnten nur bei einzelnen Folgerungen und Ableitungen vorkommen.

Bis zu der als nothwendig anerkannten Zurückführung und Begründung der religiösen Erkenntnisse auf das unmittelbar gewisse Selbstbewußtseyn wird Schleiermacher von Nitzsch begleitet, oder vielmehr dieser letztere gelangt selbständig und auf eigenthümliche Weise a. a. O. zu dem Anerkenntnisse, daß „das unmittelbare und ursprüngliche „(unmittelbar gewisse)" Selbstbewußtseyn allein die stätige Ursache und der stätige Grund der Religion sey," ohne daß jedoch bei diesem Anerkenntnisse verdeckt würde, welche Einwirkung die Entwickelungen Vorangegangener und Gleichzeitiger auf dasselbe geübt haben; denn nur hierin liegt für den Erfahrenen und Bescheidenen die wahre Selbständigkeit. Weiter scheinen jedoch beide, was die Begründung alles Folgenden betrifft, nicht mit einander zu gehen. Es findet sich nicht, daß als die nothwendige Bedingung alles weiteren Fortschreitens die richtige Bestimmung und Begrenzung des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns vorangestellt wäre, und man kann nicht beistimmen, wenn statt dessen §. 8. gesagt ist, daß die Frage, was denn nun dieses ursprüngliche Bewußtseyn in Bezug auf Religion selber sey, jenem Anerkenntnisse der Nothwendigkeit einer Zurückführung und Begründung der religiösen Erkenntnisse auf unser Selbstbewußtseyn untergeordnet sey. Denn nicht das ist das Wichtigste, daß die religiösen Erkenntnisse auf unser Selbstbewußtseyn zurückgeführt werden, sondern daß sie auf das r e c h t e zurückgeführt werden, welches eben darum das unmittelbar gewisse ist.

Was aber ist das rechte Selbstbewußtseyn? In dieser Frage liegt nicht, wie man vielleicht glauben möchte, der Grund, sondern vielmehr die Lösung aller Schwierigkeiten. Schon auf das erste Ansehen zeigt sich, daß sie sehr verschieden ist von der sonst wohl aufgestellten: was

ist die Wahrheit? Diese letzte Frage ist offenbar so gestellt, daß sie nicht ohne Weiteres beantwortet werden kann. Es muß der Beantwortung eine nicht ohne Schwierigkeit zu bewirkende Verständigung darüber vorausgehen, was unter den Worten der Frage verstanden wird, während die Frage, wie sie hier gestellt ist, ohne Weiteres entscheidend beantwortet werden kann. Denn die Bedeutung der Frage: welches ist das rechte Selbstbewußtseyn? erleidet keine Veränderung, wenn sie auch so ausgedrückt wird: welches ist das richtig bestimmte Selbstbewußtseyn? und weiter: welches ist das richtig begrenzte Selbstbewußtseyn, oder welches sind die Grenzen, in denen wir unser Selbstbewußtseyn eingeschlossen finden? Es kommt also auf die Bestimmung der Grenzen unseres Selbstbewußtseyns, der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren an, und daß diese Bestimmung auf eine entscheidende, allgemeingültige, von Jedem Anerkennung fordernde Weise geschehen könne, dürfen wir vorläufig als gewiß annehmen.

Die Umkehrung dieses wichtigen Verhältnisses, nach welcher der richtigen Bestimmung des Selbstbewußtseyns die zweite Stelle angewiesen wird, hat bei Nitzsch a. a. O. sogleich die Folge, daß in der neueren Gestaltung der Theologie factische und temporäre Ungleichheiten, insofern nämlich in der Begründung religiöser Erkenntnisse mehr von dem Subjectiven, dem zuständlichen Erregtseyn, als dem Objectiven, der Erkenntniß vom Gegenstande, ausgegangen wird, für wesentliche Verschiedenheiten genommen werden, wonach §. 9. die neueren Richtungen der Theologie classificirt sind. Abgesehen von den „Speculativen" (Hegel, Hinrichs, Daub, Rosenkranz), werden die „Intellectualisten" (Steudel, Leonhard Schmitt), welchen das Interesse des gegenständlichen Erkennens das Wichtigste ist, denen entgegengesetzt, die mit Schleiermacher (Twesten und Elwert) und Fries (de Wette und

Heinr. Schmid) in dem zuständlichen Erregtseyn, dem Gefühle, den Grund und das Bestimmende der Religion finden. Gegen diese Eintheilung könnte eingewandt werden, daß ebensowohl alle hier Genannten, mit Ausnahme von Schleiermacher (und auch diese Ausnahme gilt nicht in allen Beziehungen), zu den Speculativen gezählt werden könnten, wie denn auch in vieler Beziehung Nitzsch und, was hier nur gesagt aber nicht ausgeführt werden kann, gar Vieles und Wichtiges in dem kirchlichen Systeme sowohl der evangelischen als der katholischen Kirche dieser Richtung angehört; denn was wir unter Speculation zu verstehen haben, ist die Geistesthätigkeit, welche in Sachen der Religion Erkenntnisse bildet, ohne die alleinige Berechtigung zum Fürwahrhalten des Erkannten oder Gefühlten in den richtig bestimmten Grenzen des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns nachzuweisen. Schleiermacher aber kann nicht hierher gezählt werden, weil, wie schon bemerkt wurde, seine wesentliche Grundrichtung, also abgesehen von einigen weiteren Ausführungen, dem Begriffe der Speculation, wie er eben gefaßt worden, gerade entgegengesetzt ist. Auch kann man gewiß nicht darin einstimmen, wenn Schleiermacher denen entgegengesetzt wird, welche nicht das zuständliche Erregt- und Bestimmtseyn, sondern das gegenständliche Erkennen für den Ausgangspunkt der Religion ansehen. Schleiermacher vereinigt in sich das Wesentliche beider Richtungen, die zwar allerdings als factische und temporäre Ungleichheiten, aber, wie noch kurz zu erörtern ist, nicht als in dem Wesen der Sache begründete Verschiedenheiten gelten können.

Der alte Streit zwischen Subjectivität und Objectivität, oder, wie man sich neuerdings und besser ausdrückt, dem zuständlichen Erregt- und Bestimmtseyn und dem gegenständlichen Erkennen, ist hier wieder hervorgetaucht, oder vielmehr, er ist noch niemals geschlichtet und

zur Ruhe gebracht worden, so oft dieß auch versichert worden ist. Dieser Streit macht nicht allein das Wesentliche und alle Hauptmomente Bezeichnende in der ganzen Geschichte der Philosophie aus, sondern er hat auch auf die Bildung christlich religiöser Vorstellungen, von den Kirchenvätern bis auf unsere Zeit, einen immer erneuerten Einfluß gehabt. Es muß also gefragt werden, ob dieser Streit, durch welchen sich die Religion von jeher in Abhängigkeit von der Philosophie gesetzt hat, nothwendig und unvermeidlich in dem Wesen der Sache gegründet sey, oder ob er irgend einmal seine Schlichtung zu erwarten habe. Die erste Annahme würde dem menschlichen Geiste alle Einfachheit, alle Gleichheit und Uebereinstimmung mit sich selbst absprechen, und wenn auch vollkommene Gleichheit in religiösen Ansichten eben so wenig erwartet und gewollt werden kann, als Gleichheit der sittlichen Gesinnung, so muß es doch, wenn man es nicht für besser halten will, sich des Denkens so viel als thunlich zu erwehren, gewisse alles Andere bedingende Hauptsätze geben, welchen jeder richtig Denkende zustimmen muß. Man muß sich daher schon nach dieser allgemeinen Bemerkung zu der zweiten Annahme hinneigen, noch mehr aber aus inneren, in der Sache selbst liegenden Gründen.

Der Streit kann aber unmöglich dadurch geschlichtet werden, daß man für die eine oder die andere Seite Partei ergreife. Auch scheinen die bisher als Vermittelung versuchten Identitätslehren nicht zum Ziele zu führen, weil sie nicht geeignet sind, dem unbefugten Erkennen Schranken zu setzen, da sie selbst auf schrankenloser Anwendung des Denkvermögens beruhen. Dieß deutet schon an, was Noth thut und was zum Ziele führen kann: nämlich Beschränkung des zu Erkennenden auf die nothwendigen und immanenten Grenzen unseres unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns. Es wird nun hier schon nöthig, die Ausdehnung, in welcher der Ausdruck

Selbstbewußtseyn gebraucht ist, näher zu bezeichnen. Die Frage steht nicht so, wie Anmerk. 2. §. 8. bei Nitzsch angibt, daß der Ausdruck Bewußtseyn wie der Ausdruck Gemüth, mit welchem er nicht zu vergleichen ist, nur eine vorläufige Aushülfe gewährte, indem das Bewußtseyn in die zuständliche und in die gegenständliche, in die Bestimmung annehmende und Bestimmung ertheilende Seite gespalten sey, und man immer noch zur Entscheidung hingedrängt werde, ob die religiöse Gewißheit und Wahrheit auf der einen oder anderen Seite beruhe. Dieß sind nur neue Ausdrücke für den alten Streit, welcher, wenn es so stände, durch das §. 7. enthaltene Anerkenntniß von der Ursächlichkeit des Selbstbewußtseyns in Sachen der Religion seinem Ziele um nichts näher geführt wäre und auch weder durch die darauf folgende Anmerk. 3, noch auch durch §. 10. geschlichtet werden kann. Wenn nämlich dort, §. 8. Anmerk. 3., in dem religiösen Glauben „die Einheit des Gefühls und der Erkenntniß, der Empfänglichkeit und Freithätigkeit in Sachen der Religion," „das erste wahrhafte Wissen von Gott und dem Göttlichen," „ein fühlendes, praktisches Erkennen" gefunden wird, so streitet dieß doch wohl damit, daß „der Glaube erst zu einem Wissen, welches er noch nicht ist oder welches er noch nicht hat, durch das Denken hinstrebt," wenn auch die Absicht dieses Strebens nur dahin geht, „theils mit dem übrigen Leben zu communiciren, theils sich selbst vor Vermischung mit fremdartigen Elementen zu verwahren," das Wichtigste aber ist, daß hierdurch einer verschiedenartigen und willkürlichen Beantwortung der Frage: was ist zu glauben? unmöglich vorgebeugt werden kann; — und wenn hier, §. 10., durch einen Zusatz zu der Lehre Schleiermacher's, den Zusatz nämlich, daß „vermöge eines im unmittelbaren Geisteslebens nachweisbaren Processes der Inhalt des ursprünglichen Gottesgefühles sich auf stätige Weise objectivire und in dieser Stätigkeit gegen das wechselnde und ge-

mischte Gefühls- und Vorstellungsleben reagire," daß es also „in der ursprünglichen Action des menschlichen Geistes eine überall veranlaßbare Reaction gebe," bewirkt werden soll, daß „das religiöse Bewußtseyn aus dem Zuständlichen in das Gegenständliche übergehe und in dieser Vermittelung seine objective Haltung gewinne," so ist zu bemerken, daß Reaction zwischen Zuständlichem und Gegenständlichem von jeher behauptet und zugegeben war, so daß also hierdurch der Gegenstand des Streites nur bezeichnet, nicht aber gehoben und vielmehr ein neuer Beweis gewonnen ist, daß zu einer wahren Vermittelung nicht zu gelangen sey, so lange dem scheinbaren Gegensatze von Fühlen und Erkennen auf dem Gebiete der Religion (wie auch der Philosophie) das Wort geredet wird. Die Sache steht aber auch in der That schon anders und besser, als am genannten Orte angegeben ist, und es kommt nur darauf an, dem bei Nitzsch §. 7. anerkannten Satze von der Ursächlichkeit unseres Selbstbewußtseyns in Sachen der Religion die in dem Wesen der Sache begründete Ausdehnung zu geben, um den Streit, ob und in wie weit unserem zuständlichen Bestimmtseyn die objective Wahrheit entspreche, zur Entscheidung zu bringen. Ist nämlich unser Selbstbewußtseyn „Ursache oder Ursprung," „stätige Ursache und stätiger Grund" unseres religiösen, sowie alles Erkennens überhaupt, so folgt, daß wir auch die Berechtigung zu irgend einer Erkenntniß nur in unserem Selbstbewußtseyn suchen können. Die Gewißheit, daß wir diese Berechtigung in unserem Selbstbewußtseyn suchen dürfen und finden werden, wird uns dadurch zu Theil, daß wir den Umfang unseres Selbstbewußtseyns, die Summe des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren auf die dem menschlichen Geiste nothwendigen und immanenten Grenzen zurückführen und beschränken, wodurch unser Selbstbewußtseyn für uns die Eigenschaft der unzweifelhaften und unmittelbaren Gewißheit annimmt. Haben

wir also durch Beschränkung auf die dem menschlichen Geiste nothwendigen und immanenten Grenzen ein unmittelbar gewisses Selbstbewußtseyn erlangt, und finden wir in demselben die gesuchte Berechtigung zu irgend einer Erkenntniß, so folgt, daß uns damit auch die Gewährleistung dieser Erkenntniß gegeben ist. Denn Berechtigung und Gewährleistung sind hier nothwendig eins und dasselbe, da wir nicht berechtigt wären, wenn wir keine Gewährleistung hätten, und die Gewährleistung nirgends anders finden können, als in der Berechtigung.

Der Unterschied liegt also darin, daß nach der Ansicht von Nitzsch, der hier statt vieler Anderen genannt werden kann, dem Satze von der Ursächlichkeit des Selbstbewußtseyns die enge Auslegung gegeben wird, daß er nichts Anderes darzuthun habe, als die Existenz angeborener Ideen im Gegensatze zu Empirie und Reflexion, das ursprüngliche Vorhandenseyn irgend eines Gottesbewußtseyns, welches nun durch Erfahrung, Offenbarung, Lehre und Ueberlieferung ausgebildet werden soll, wobei es immer unmöglich seyn wird, die unbefugteste Speculation von der Einmischung in die Beantwortung der Frage auszuschließen, worin dieses ursprüngliche Gottesbewußtseyn bestehe und wie es auszubilden sey, während hier diesem Satze die weiteste Ausdehnung gegeben ist, nach welcher nicht allein, wie dort geschieht, die Herleitung, sondern auch der Umfang, das allein Bestimmende und Maßgebende unseres gesammten Erkennens in dem unzweifelhaften und unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyn gefunden wird. Die Geistesthätigkeiten, welche in dem Bereiche des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns als einzelne Factoren zu der Handlung des Erkennens nothwendig sind, können nun verschieden genannt werden, und man kann sie, wenn man so will, allerdings auch in Erkennen und Fühlen eintheilen und darunter das Wissen vom Gegenstande und das Erregt- und Bestimmtseyn durch den Gegenstand ver-

stehen; diese Eintheilung ist aber unläugbar von allen, die gemacht worden sind, eine der schlechtesten und verdankt offenbar ihre Entstehung in den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie dem Bestreben, die ersten Eindrücke auseinander zu halten und einigermaßen zu beherrschen. Statt die Geistesthätigkeiten einzutheilen, die in dem Gebiete des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns die Handlung des Erkennens ausmachen, hat sie fehlerhafterweise dieses Gebiet selbst einzutheilen unternommen und in demselben, da es keine Eintheilung der Art verträgt, Zwiespalt und Entzweiung angerichtet, die bis auf den heutigen Tag in immer neuen Gestaltungen zum Vorscheine kommen. Als Eintheilung der Geistesthätigkeiten betrachtet, ist sie ganz ohne Werth, da keine der Geistesthätigkeiten, die sie eintheilen will, ohne die andere möglich und jede in der anderen immer zugleich mitenthalten ist; betrachtet man aber diese Eintheilung als den Ausdruck einer in dem Wesen der Sache begründeten Spaltung unseres Bewußtseyns in zwei einander gegenüber stehende Seiten, so führt sie unvermeidlich zum Irrthume. Man hat dann nur die Wahl, ob man lieber mit den Anhängern der einen oder der anderen Seite zu weit gehen und den in jedem Falle gleichberechtigten Gegner verkürzen, oder etwa mit den Identitätslehrern vergebliche Vermittelungsversuche anstellen wolle, welche nicht eher zum Ziele führen können, als bis man auf das Aufbauen blendender, aber übel begründeter Systeme verzichtet und davon ausgeht, daß nur mit der Beschränkung des zu Erkennenden auf die dem menschlichen Geiste nothwendigen und immanenten Grenzen und die dadurch erlangte unzweifelhafte und unmittelbare Gewißheit unseres Selbstbewußtseyns alle Veranlassung hinwegfällt, eine zuständliche oder Bestimmung annehmende Seite des Bewußtseyns von einer gegenständlichen oder Bestimmung ertheilenden zu unterscheiden.

3.

Ueber die Schrift adversus Haereses unter Abälard's Werken.

Von
Franck,
Repetenten in Tübingen.

Es ist in neuester Zeit von verschiedenen Seiten her den Schriften Abälard's wieder eine besondere Aufmerksamkeit zu Theil geworden; Rheinwald hat den „dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum" und die „epitome theologiae" aufgefunden, und Victor Cousin hat uns aus dem reichen Schatze französischer Bibliotheken mit einem Werke beschenkt, welches uns nicht bloß das berüchtigte, von den Benedictinern Martene und Durand aus Abscheu unterdrückte „Sic et Non", sondern auch die schon längst vermißte Dialektik Abälard's wiedergegeben hat. — Allein wie man schon zu Abälard's Lebzeiten über die Authentie mancher seiner Schriften nicht im Gewissen war, indem z. B. Bernhard von Clairvaux ihm ein Buch „sententiarum" zuschreibt, das Abälard selbst in seiner apologia als untergeschoben zurückweist a), so ist noch jetzt

a) „Cum nunquam liber aliquis, qui sententiarum dicatur, a me scriptus reperiatur (Petri Abaelardi et Heloisae opera, ed. A. Duchesne. Paris. 1616. p. 333.). Oudin (commentarius de scriptoribus ecclesiast. Tom. II. p. 1170.) stellt die unwahrscheinliche Vermuthung auf, daß dieser liber sententiarum identisch sey mit der Schrift „sic et non", weil diese ja eine Zusammenstellung von Sentenzen der Kirchenväter ist, allein nach dem Briefe Bernhard's und nach dem allgemeinen Sprachgebrauche damaliger Zeit war darunter vielmehr eine dogmatische Schrift verstanden. Es cursirte aber allerdings unter Abälard's Namen eine besondere Schrift mit dem Titel „sententiae divinitatis", wovon Walther von S. Victor die Anfangsworte gibt: omnes sitientes, venite ad aquas, et bibite, amici mei, et inebriamini, carissimi (Caes. Egass. Bulaeus, historia universitatis Paris. Tom. II. p. 200.).

die Kritik seiner Schriften bei verschiedenen Punkten im Schwanken. Jene sogenannte epitome ist gewiß nicht aus Abälard's Feder geflossen. Ob die Dialektik in der Gestalt, wie sie Cousin uns gegeben hat, wirklich jene grammatica sey, auf welche Abälard selbst an mehreren Orten seiner theologia christiana verweist, ist wenigstens sehr zweifelhaft und von Cousin selbst in seiner Introduction nicht entschieden. Die Identität der von Pez [a] herausgegebenen Ethica mit derjenigen, welche Abälard selbst in seinem Commentare zum Römerbriefe [b] citirt, wird auf Grund der Nachricht der Histoire litéraire de la France (Tom. XII. p. 130.) von Schlosser [c] mit Recht geleugnet [d]. Bei dem Verhältnisse der Hauptwerke Abälard's, der introductio ad theologiam zur theologia [e], ist wenigstens die Chronologie streitig, indem die Einen [f] die introductio für die erste Schrift Abälard's halten, Andere [g] die theologia für die erste Ausgabe erklären. Aber selbst die Authentie der letztern in der uns überlieferten Gestalt kann mit gewichtigen Gründen angefochten werden. Es bedarf also noch mancher kritischer Vorarbeiten, ehe an eine neue Gesammtausgabe der Werke Abälard's geschritten werden kann, welche Cousin uns versprochen hat.

Wir möchten jedoch hier die Aufmerksamkeit auf ein Schriftchen hinlenken, das an sich unter Abälard's Werken einen minder wichtigen Platz einnimmt, aber für die Kirchengeschichte des Mittelalters Bedeutung hat; es ist das Buch

a) Thesaurus noviss. anecdotor. T. III. P. II. p. 627 sq.

b) Pag. 560. 703.

c) Abälard u. Dulcin p. 119.

d) Gegen Frerichs. commentatio theologico-critica de P. Abael. doctrina dogmatica et morali. Ien. 1827. p. 6., der mit allen Neueren die Einerleiheit beider Schriften unbedenklich annimmt.

e) Herausgegeben von Martene und Durand im Thesaurus novus anecdotor. Tom. V. p. 1139 sq.

f) Tennemann, Gesch. der Phil. Bd. VIII., I. p. 175.

g) Schlosser a. a. O. p. 3. 109. Goldhorn in seiner Schrift de summis principiis theologiae Abaelardeae. Lips. 1836.

„adversus Haereses" (opp. p. 452—488.). Dieses steht unter den unzweifelhaften Schriften Abälard's, und wird von Cave a), Oudin b) ohne Bedenken aufgeführt. Zwar hatten schon die Doctores Parisienses in ihrer censura der Werke Abälard's einen Zweifel an der Echtheit dieser Schrift ausgesprochen c). Dagegen stellte Ceillier die, freilich ganz unbegründete, Behauptung auf, daß Abälard im Manuscripte wirklich als Verfasser genannt sey, und du Pin d) urtheilt, es sey gar kein Grund vorhanden, die Schrift dem Abälard als seiner unwürdig abzusprechen. Erst die Mauriner haben die Ansicht der pariser Doctoren wieder aufgenommen und näher begründet e).

Die Unechtheit dieser Schrift nachzuweisen, ist die Absicht der folgenden Zeilen. Unsere Argumente zerfallen von selbst in negative und positive.

A.

Sie kann nicht von Abälard herrühren, theils ihrer Form, theils ihres Inhalts wegen.

I. Nehmen wir die schriftstellerische Form im weiteren Sinne, so begreift sie unter sich theils die Sprache, theils die Methode. In beiderlei Hinsicht ist die Schrift adversus haereses Abälard's völlig unwürdig.

1) Es ist bekannt, daß sich Abälard auch durch seinen Styl vor der großen Mehrheit seiner Zeitgenossen

---

a) Histor. litterar. scriptor. ecclesiast. p. 455.

b) A. a. O. p. 1169.

c) „Liber hic, ut in codice MS. nomen Abaelardi haud prae se gerit, ita neque eius legendi morem, stilum aut mentis acumen sapit."

d) Nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiast. Tom. IX. p. 120.

e) Hist. lit. de la Fr., neue Ausg. Paris 1830. p. 137.: C'est un traité, sagen sie, contre les Albigeois, où l'on voit un écrivain beaucoup plus instruit des diverses opinions et pratiques de ces hérétiques, qu'on ne l'était du temps d' Abélard. Le styl en est dur, sec, negligé; nul ornement, nulle variété dans l'expression. Le façon de disputer de l'auteur est d'opposer simplement des passages précis de l'écriture à chaque erreur, qu'il fait passer en revue, sans y ajouter de raisonnement.

vortheilhaft auszeichnet, indem sich seine Sprache, so weit es damals irgend möglich war, zuweilen der classischen nähert. — Welcher Contrast in der Schrift, die wir vor uns haben! Das Latein ist schlecht, der Styl, wie die Benedictiner richtig bemerken, ganz ungebildet, einförmig, schleppend, nachlässig. Besondere Beweisstellen dafür beizubringen, ist unmöglich und unnöthig, da die Schrift von Anfang bis zu Ende denselben Charakter an sich trägt.

Was 2) die Methode der Polemik betrifft, so beschränkt sie sich allein auf ein Plagiat von Bibelstellen, die noch dazu oft unpassend gewählt, manchmal geradezu falsch gestellt sind. Gewiß hätte sich Abälard mit einer solchen Widerlegung nicht genügt, da ihm hier ein weites Feld offen stand, die ganze Gewandtheit seines Geistes zu zeigen. Aber eben in diesem besonderen Falle erscheint überhaupt die Art, aus der Schrift zu argumentiren, wenn nicht ungeschickt, doch ungenügend, da die bekämpften Häretiker, wie Kap. 10. selbst sagt, nicht bloß das alte Testament ganz verwerfen, sondern auch auf das neue sich nicht verlassen wollten, weil ihr ganzes System auf einem andern Grunde ruhte. Lächerlich ist daher Ceillier's Bemerkung, Abälard habe in dieser Schrift deßwegen nicht seinem gewöhnlichen Style folgen können, weil sie nur ein Aggregat von Bibelstellen sey.

II. Der Inhalt der Schrift geht — wir können vorläufig noch nicht mit den Benedictinern sagen, auf die Albigenser, da dieser Name erst mit dem 13. Jahrhundert aufkömmt, aber — auf die Katharer. Nun griff zwar diese Secte seit dem Beginne des 12. Jahrh. immer mehr um sich, aber alle Nachrichten, welche wir aus jener Zeit haben, beweisen, daß sie damals erst anfingen, näher bekannt zu werden, während unsere Schrift ein völliges Vertrautseyn mit dem Systeme der Ketzer voraussetzt, und überhaupt eigene schriftliche Widerlegungen der Natur der Sache nach erst hervortreten konnten, nachdem die Secte zu einer gefahrdrohenden Macht herangewachsen war, was aber

erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. der Fall wurde. Auch das läßt sich gewiß nicht ohne Grund behaupten, daß Abälard weder Neigung noch Muße gehabt haben wird, sich mit einem solchen, ihm ferne liegenden Gegenstande zu beschäftigen, da es für ihn vielmehr genug zu thun gab, sich selbst gegen den Verdacht der Ketzerei zu wehren.

B.

Zur völligen Evidenz erhoben wird das bisher gewonnene Resultat dadurch, daß sich dieselbe Schrift mit denselben Worten und mit derselben Kapitelabtheilung in der Trias scriptorum findet, die Gretser zuerst 1614 in Ingolstadt herausgegeben hat, indem er ihnen den falschen Titel: „contra Waldenses" an die Stirne setzte [a]). Sie ist hier bezeichnet als Product eines gewissen Ermengard oder Ermengaud, der sich am Schlusse des Codex selbst als ehemaligen Häresiarchen bekennt.

Das Verhältniß zwischen beiden Recensionen betreffend, so weichen sie in der Anordnung nur beim 9. und 10. Kap. von einander ab, indem jede derselben als eigenes Kapitel aufstellt, was die andere dem vorhergehenden anhängt, treffen aber eben darum beim 11. Kap. wieder zusammen. Beide sind zwar defect, doch reicht die von Gretser herausgegebene um zwei und ein halbes Kap. weiter, und ist in allen übrigen Beziehungen die bessere.

Von Ermengard weiß Gretser nichts als den Namen, Dufresne du Cange [b]) und Oudin [c]) setzen ihn sammt den beiden Andern, Eberhard von Bethüne und Bernhard Abt von Fontcaude, ungefähr ins J. 1180, und so ist es gewöhnlich geworden, die genannten drei Schriften dem Schlusse des 12. Jahrh. zuzuweisen. Aber nach einem Grunde dieser Zeitbestimmung sieht man sich vergeblich um.

a) Gretseri opp. omnia. Tom. XII. pars posterior, p. 222. Biblioth. PP. max. Tom. XXIV. p. 1602.

b) Glossar. mediae et infimae latinitatis, p. 80.

c) A. a. O. p. 1625.

Sie ist auch fast um ein Menschenalter zu früh, denn der Name Ermengaud's findet sich in den Briefen Innocenz's III. a). Lib. XI. ep. 196. (p. 238.) schreibt er an den Erzbischof von Tarragona vom J. 1209, er habe den Durandus de Osca mit manchen seiner Genossen, unter denen Ermengaud namentlich aufgeführt ist, in den Schooß der katholischen Kirche aufgenommen und ihnen einen Schwur und ein Bekenntniß abgefordert, worüber der Brief das Nähere enthält. Es heißt zwar an mehreren hierher gehörigen Stellen b), sie seyen zuvor unter der Secte der Waldenser gewesen, allein das Glaubensbekenntniß, das ihnen Innocenz vorgelegt hat, enthält gerade diejenigen specifischen Irrlehren der Albigenser, welche in der besprochenen Schrift widerlegt sind, und zwar fast in derselben Reihenfolge c). Die Sectennamen der Waldenser und Katharer wurden schon damals nicht selten mit einander verwechselt.

Die Identität dieses Ermengaud mit dem Verfasser unserer Schrift erhellt also theils aus der Bedeutung, die ihm Innocenz gibt, indem er ihn namentlich aufführt, womit zusammentrifft, daß er sich selbst am Schlusse unseres Codex, wie oben erwähnt wurde, einen Häresiarchen nennt, theils aus der auffallenden Uebereinstimmung unserer Schrift mit dem von Innocenz vorgelegten scriptum confessionis, welche sich am einfachsten daraus erklärt, daß Ermengaud nach seiner Aufnahme in die katholische Kirche seinem Buche jenes Glaubensbekenntniß zu Grunde gelegt hat, theils aus dem Versprechen, welches Innocenz den Aufgenommenen abgefordert hatte, auf alle Weise gegen die Häretiker anzukämpfen d). Auch die Art der Polemik

---

a) Epistolarum Innocentii III. libri 11. ed. Stephan. Baluz. Paris. 1682.

b) Ibid. p. 240. u. L. XII. ep. 69.

c) S. weiter unten die vergleichende Zusammenstellung.

d) L. XI. ep. 196. p. 240: „cum autem ex magna parte Clerici simus et pene omnes litterati, lectioni, exhortationi, doctrinae

unserer Schrift erklärt sich daraus, daß Innocenz zur Bekehrung der Ketzer hauptsächlich die bibelfesten Männer aus der Mitte der Neuaufgenommenen auswählte a).

Der Brief Innocenz's, worin er dem Erzbischof von Tarragona die Aufnahme jener Ketzer meldet, ist datirt vom Jahre 1209, Ermengaud kann also seine Schrift nicht vor diesem Jahre, er wird sie aber vermuthlich erst einige Zeit nachher verfaßt haben. Das Letztere geht daraus hervor, daß Innocenz noch zwei Jahre später den Erzbischöfen von Tarragona und Narbonne schreiben mußte, sie sollten nicht länger zögern, die Wiederaufnahme der Ketzer in der (L. XI. ep. 196.) vorgeschriebenen Form zu vollziehen (L. XIII. ep. 78.). Dieß setzt voraus, daß dieselben bisher Bedenken getragen hatten, diesen Act vorzunehmen, wovon sich L. XII. ep. 67. eine bestimmte Spur zeigt: der Erzbischof von Narbonne hatte nach diesem Briefe gegen Innocenz den Verdacht geäußert, daß Durandus von Osca mit seinen Genossen es unredlich meine b). Nun waren zwar die Häupter der Ketzer bereits durch Innocenz wieder gewonnen worden, und dieser entnimmt dem Erzbischof in dem citirten Briefe den Verdacht gegen dieselben, aber zu einer eigentlichen Wirksamkeit, wie sie ihnen nach dem ersten Briefe des Innocenz aufgetragen worden war, scheinen sie doch indessen nicht gekommen zu seyn, indem er (Lib. XIII. ep. 78.) den genannten Erzbischöfen einräumt, dem Durandus von Osca und seinen Genossen licentiam exhortandi competentibus horis et locis

et disputationi contra omnes errorum sectas decrevimus desudare." Daß Solches namentlich auch schriftlich geschah, ist z. B. auch von dem zugleich mit Ermengaud genannten Wilhelm de S. Antonino bekannt.

a) A. a. O.: „per idoneos et instructos in sacra pagina fratres, qui potentes sint in sana doctrina arguere gentem errantem et ad fidem modis omnibus trahere et in gremio sanctae Romanae ecclesiae revocare."

b) A. a. O.: „infideliter agere, vel ad fallendum Romanam ecclesiam, vel ad eludendum canonicam disciplinam."

dann zu geben, wenn sie in fide recta et sana doctrina bleiben.

Unsere Schrift gehört also dem Ermengaud an und kann nicht ums Jahr 1180, sondern erst von 1209 an verfaßt worden seyn.

Zum Schlusse lassen wir eine kurze Zusammenstellung der von Innocenz vorgelegten confessio mit dem Inhalte unserer Schrift folgen.

C. 1: Haeretici dicunt et credunt, mundum istum et omnia, quae in eo videntur, — ab omnipotente Deo non esse facta, sed a principe malignorum spirituum. C. 2: Haeretici dicunt, duos esse Deos, unum omnipotentem et alium malignum.

Cfr. Innocent.: — credimus —, Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres personas esse, unum Deum —, Patrem quoque et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum, esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium.

C. 3: dicunt Haeretici, legem Moysi — ab omnipotente Deo non esse datam, sed a principe malignorum spirituum. — Cfr. Innocent.: novi et veteris Testamenti unum eundemque auctorem credimus esse Deum.

C. 4: Haeretici —, matrimonium maris et feminae ad invicem commiscentes nullo modo posse salvari dicunt et credunt. — Cfr. Innocent.: coniugia carnalia esse contrahenda secundum Apostolum non negamus, ordinarie vero contracta disiungere omnino prohibemus. Hominem quoque cum sua coniuge salvari credimus et fatemur, nec etiam secunda vel ulteriora matrimonia condemnamus.

C. 6: Item Ioannem Baptistam non a bono angelo, sed a daemoniaco nuntiatum fuisse, nec bonum eum esse credunt. — Cf. Innocent.: Ioannemque Baptistam ab ipso (Deo) missum esse sanctum et iustum et in utero matris suae Spiritu sancto repletum.

C. 7: de incarnatione Christi sunt quidam haeretici inter istos Condomanam (opp. Abal.: Condonianam, was ist das für eine Häreſe? sollte vielleicht Cerdonianam zu lesen seyn?) haeresin sequentes, qui dicunt: Christum non ex femina natum, nec habuisse veram carnem, nec vere mortuum, nec quidquam passum, sed simulasse passionem. Nec credunt eum manducasse nec bibisse, et quasi phantasticum corpus habuisse, nec eum resurrexisse. — Cfr. Innocent.: Incarnationem divinitatis non in Patre nec in Spiritu sancto factam, sed in Filio tantum, — ut, qui erat in divinitate Dei patris filius, — esset in humanitate hominis filius, homo verus ex matre, veram carnem habens ex visceribus matris et animam humanam rationabilem, — natus ex virgine Maria vera carnis nativitate, manducavit et bibit, dormivit et fatigatus ex itinere quievit, passus vera carnis suae passione, mortuus vera corporis sui morte, et resurrexit vera carnis suae resurrectione.

C. 8—10: omnes haeretici ecclesiam manu factam et altaria, quae in eis sunt, et sacramenta, quae in eis a ministris Dei fiunt, et omnia ornamenta ecclesiastica ad nihil deputant. — Cfr. Innocent.: corde credimus et ore confitemur unam ecclesiam, non haereticorum, sed sanctam Romanam catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus. Sacramenta quoque, quae in ea celebrantur, inaestimabili atque invisibili virtute spiritus sancti cooperante, licet a peccatore sacerdote ministrentur, dum ecclesia eum recipit, in nullo reprobamus, nec ecclesiasticis officiis vel benedictionibus ab eo celebratis detrahimus, sed benevolo animo tanquam a iustissimo amplectimur.

C. 11: Haeretici dicunt, quod illud „hoc" (est corpus meum) demonstrativum pronomen non refertur ad panem, — sed refertur ad corpus suum. — Sunt quidam haeretici, qui dicunt, audiendo verbum Dei se manducare carnem filii hominis et eius sanguinem bibere. — Cfr. Innocent.: sa-

crificium i. e. panem et vinum post consecrationem esse verum corpus et verum sanguinem Domini nostri Iesu Christi.

C. 12: dicunt quidam haereticorum, quod hoc sacramentum baptismi aquae sine eorum manus inpositione recipienti ad salutem perpetuam consequendam nihil prodest adultis nec etiam parvulis. — Dicunt etiam haeretici, quod nulli, nisi proprio ore et corde hoc sacramentum petat, potest prodesse. Inde adducentes hunc errorem, quod parvulis baptismus aquae nihil prosit. — Item dicis, haeretice: quia peccator baptizare non potest. — Cf. Innocent.: Approbamus baptismum infantium, qui si defuncti fuerint post baptismum, antequam peccata committant, fatemur eos salvari.

C. 14: Omnium haereticorum est fides, quod nullus post suum consolamentum receptum, si carnem vel caseum vel ova comederit, possit salvari. — Cf. Innocent.: carnium perceptionem minime culpamus.

C. 16: Haeretici Sadducaeorum errorem imitantes corporum mortuorum seu hominum resurrectionem destruunt. — Cfr. Innocent.: corde credimus et ore confitemur huius carnis, quam gestamus, et non alterius resurrectionem.

C. 17: Asserunt sanctos et eorum orationes vivis adhuc in mundo pro Christo certantibus non prodesse, nec defunctos vivorum beneficiis et orationibus relevari. — Cfr. Innocent.: eleëmosynas sacrificium ceteraque beneficia fidelibus posse prodesse defunctis credimus.

C. 18: de iuramento agamus — obiicis, haeretice, illud, quod Dominus in evangelio ait: nolite iurare omnino, neque per coelum, neque per terram. — Cf. Innocent.: non condemnamus iuramentum, immo credimus puro corde, quod cum veritate et iudicio et iustitia licitum sit iurare.

C. 19: de occisione hominis. — Cfr. Innocent.: de potestate seculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere.

4.

Lexikalische Erörterungen.

Von

M. Gust. Mor. Redslob,
Prof. der Phil. zu Leipzig.

---

1. Ueber die Formel כִּי אִם.

Zufällige Umstände, welche bei der Bearbeitung meines Schriftchens de particulae כִּי origine et indole obwalteten, nöthigten mich, statt, der ursprünglichen Anlage gemäß, den Gegenstand mit der wünschenswerthen Ausführlichkeit zu behandeln, nur das Gerippe zu einer solchen ausführlichen Abhandlung zu geben. Daher kam es denn auch, daß ich über die beiden mit כִּי in nahem Zusammenhange stehenden Formeln כִּי אִם und כִּי עַל כֵּן, welche fast nichts weiter als das einfache כִּי zu bedeuten scheinen, ganz hinweggehen mußte, weil namentlich die letztere nicht anders als ausführlich behandelt werden kann. Nur über כִּי אִם habe ich bei dem adversativen Gebrauche von כִּי (S. 42.) die kurze Notiz gegeben, daß es ein elliptischer Ausdruck und nach vorhergehender Negation aufzulösen sey in verum oder imo, si quid est, hoc est, fürwahr, wenn irgend etwas gilt, so u. s. w.

Maurer in seinem „Cursus" hat die kurze Notiz nicht unbeachtet gelassen und in Bezug auf den adversativen Gebrauch der Formel die einschränkende und dadurch stärker bejahende Kraft derselben richtig anerkannt. Denn was gilt, wenn (nur) irgend etwas gilt, das gilt, wenn auch sonst nichts gilt, also unter allen Umständen. In Bezug auf den übrigen Gebrauch aber scheint er sich nicht hinlänglich klar geworden zu seyn,

denn er beharrt bei der hergebrachten irrigen Ansicht, daß bei diesem Gebrauche sich beide Partikeln, aus denen die Formel besteht, auf einen und denselben Satz beziehen, was eine logische Unmöglichkeit ist. Wo nämlich כִּי und אִם zusammenkommen, da ist es gar nicht anders möglich, als daß jede von beiden Partikeln ihren eigenen Satz hat, welchem sie angehört. Denn כִּי ist eine Aussage-, Behauptungs-, Versicherungs-, Erklärungspartikel, es kann also gar nicht anders stehen, als daß eine Aussage, Behauptung, Versicherung, Erklärung, mit einem Worte, eine Setzung, also ein Urtheil und (aufgestellter) Satz auf dieselbe folgt. Ferner ist aber אִם eine Conjunction, und zwar im strengsten Sinne des Wortes, welche ebenfalls einen Satz nach sich verlangt. Insbesondere aber ist אִם eine Conditionalpartikel, welche einen Bedingungssatz ankündigt. Da nun eine conditio nicht seyn kann ohne ein conditionatum, so muß auf jeden Satz, der eine Bedingung enthält, ein anderer Satz sich beziehen, der das Bedingte enthält. Wo nun endlich אִם und כִּי zusammentreffen, da muß Jeder, der nicht rostigen Ansichten des vorigen Jahrhunderts urtheilslos anklebt, einsehen, daß אִם zu einem Satze gehört, der die Bedingung (Hypothesis) enthält, כִּי hingegen zu einem zweiten, welcher das von dieser Bedingung in Abhängigkeit gesetzte Bedingte (die Thesis) enthält. Wer dieß nicht begreifen kann oder will, der hat es gar nicht mehr mit den Philologen, sondern mit den Logikern zu thun, welche jedoch auf offenbar und handgreiflich irrige Meinungen nicht so willig einzugehen pflegen, als es leider noch immer von Seiten der Philologen geschieht.

Es leuchtet demnach ein, daß das כִּי in der Formel כִּי אִם, genau erwogen, das כִּי des Nachsatzes nach hypothetischem Vordersatze ist, nur daß es, anstatt wirklich an seinem Platze aufgestellt zu seyn, von seinem Satze losgerissen und dem Gesammtgedanken, welcher eine Setzung

unter Voraussetzung ist und also den hypothetischen Vordersatz mit einschließt, vorausgegeben ist. Diese Versetzung bringt nun zwar mit sich, daß wir bei der Uebersetzung in andere Sprachen, welche einen so ausgedehnten Gebrauch von der Affirmation nicht machen, unter Berücksichtigung der Beziehung, in welche es dadurch zu dem Vorhergehenden tritt, vielleicht ganz andere Partikeln zur Wiedergabe des כִּי anwenden, als wir anwenden würden, wenn es an seinem Orte vor dem Nachsatze stehen geblieben wäre. Natürlich aber ist dieß ein Umstand, welchen als einen Einwand zu betrachten lächerlich seyn würde, denn die angeblichen verschiedenen Bedeutungen von כִּי sind nicht Bedeutungen in dem Sinne, daß das Wort gleichsam eine ganze Anzahl von Wörtern wäre, die nur einen und denselben hätten, sondern das Wort hat nur einen so ausgedehnten Gebrauch, wie ihn mit Ausnahme des Samaritanischen und etwa des ältern Chaldäischen, keine andere Sprache von der Affirmation macht. Seine verschiedenen Bedeutungen sind also nur Gebrauch in verschiedenen Fällen und unter verschiedenen Umständen, unter welchen andere Sprachen einen andern Ausdruck haben, während es selbst, wie jedes andere Wort, streng erwogen, nur eine einzige, nämlich seine eigentliche, die affirmative, hat. Auch ist das כִּי des Nachsatzes nach hypothetischem Vordersatze nichts weiter, als eben nur ein affirmatives, welches aber uns, die wir gewohnt sind, die specielleren Verhältnisse der Sätze zu einander durch verschiedene Partikeln von sehr eingeschränktem Gebrauche zu bezeichnen, etwas Anderes zu seyn scheint, als jenes, indem wir, durch unsere, lediglich für den einen oder den andern Zweck bestimmten Partikeln verführt, das Verhältniß der verbundenen Sätze zu einander, das wir aus dem Zusammenhange erkennen, für durch die Partikel angezeigt ansehen. Steht also כִּי vor dem Nachsatze, so übersetzen wir es der Beziehung dieses Nach-

satzes zu dem vorhergehenden Vordersatze gemäß. Wird es nun von seinem Nachsatze hinweggenommen und vor den Gesammtsatz gesetzt, so übersetzen wir es auch hier wieder der Beziehung dieses Gesammtsatzes zu dem etwa vorhergehenden Satze gemäß, während כִּי selbst, streng erwogen, immer nur eines und dasselbe Affirmativwort ist [a]). Z. B. 2 Mos. 22, 22. ist der Satz כִּי אִם צָעֹק יִצְעַק אֵלַי שָׁמֹעַ אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ zu reduciren auf אִם צָעֹק יִצְעַק אֵלַי כִּי שָׁמֹעַ וגו׳, und beide Formen sind ganz eines und dasselbe: Fürwahr, wenn er zu mir schreit, werde ich sein Schreien hören, und: wenn er zu mir schreit, fürwahr (so) werde ich sein Schreien hören. Nun geht in dieser Stelle noch ein zweiter hypothetischer Satz voraus, zu dem der eben angeführte Gesammtsatz

---

a) Genau erwogen, übersetzen wir כִּי gar nicht, sondern wir übergehen es in der Uebersetzung und schieben eine andere Partikel ein, wie wir sie im jedesmal vorliegenden Falle in unserer Sprache zunächst erwarten. Z. B. das sogenannte causale כִּי (welches aber besser ein argumentatives כִּי hieße, da von einer Ursache bei כִּי niemals die Rede ist) übersetzen wir durch nämlich, oder gewöhnlich geradezu durch denn, d. h. wir erkennen aus der Natur der Sache und des Zusammerhanges, daß der zu כִּי gehörige Satz das Argument zu dem Vorhergehenden enthält, und da unsere Sprache nun in diesem Falle zur bestimmten Andeutung dieses Verhältnisses die eigens für diesen Zweck gebrauchte und folglich sehr bestimmte Partikel denn anwendet, die im Hebräischen hier übliche Affirmation aber gerade nicht anwendet, so schieben wir unser denn ohne Weiteres ein und lassen den Ausdruck der Affirmation ohne Weiteres weg. Eigentlich aber sollten wir wenigstens sagen: (denn) fürwahr, oder fürwahr, (denn), (denn) ja, im Adversativverhältnisse (sondern) fürwahr, im Nachsatze fürwahr (so). Wenn wir dieß zu thun pflegten, so würden wir sehen, daß unsere verschiedenen deutschen Partikeln nur eingeschoben sind und כִּי durch das fürwahr ausgedrückt ist. Da wir nun aber das fürwahr regelmäßig wegzulassen pflegen, so scheint es, als ob unsere eingeschobene Partikel das hebräische כִּי wiedergäbe.

den Nachsatz bildet, wodurch wir veranlaßt sind, das vorausgeschickte כִּי selbst als ein כִּי des Nachsatzes zu diesem zweiten hypothetischen Satze zu betrachten und ein so an seiner Stelle einzuschieben. Wir können daher übersetzen: Wenn du ihn bedrückst, fürwahr (so) werde ich, wenn er zu mir schreit, sein Schreien hören. Aber wir können auch übersetzen: Wenn... bedrückst, (und) wenn er... schreit, fürwahr (so) werde ich u. s. w. Diese letztere Uebersetzung wäre der ursprünglichen und zu Grunde liegenden Denkweise angemessen. Ginge nun statt des vordersten von beiden hypothetischen Sätzen ein Verbum dicendi voraus, so könnten wir übersetzen: Ich sage dir: Fürwahr, wenn er... schreit, (so) werde... hören, oder: Ich sage dir: Wenn er... schreit, fürwahr (so) werde... hören. Wenn wir nun statt der oratio recta die oratio indirecta anwenden, in diesem Falle aber vor fürwahr ein daß einschieben und das fürwahr, welches bei uns mehr Gewicht haben würde, als bei dem seine Versicherungspartikel stets im Munde führenden Hebräer, unserer Redeweise gemäß gänzlich weglassen und uns mit der von unserer Sprechweise geforderten eingeschobenen Partikel begnügen, so steht es uns ebenfalls frei, dieß daß entweder schon vor die Hypothesis oder erst vor die Thesis zu stellen, und sehen dabei, daß dieses daß kein anderes Ding wird, wenn wir es vor oder nach setzen. Eben so wenig wird auch natürlich das hebräische כִּי durch Vorsetzung oder Nachsetzung zu einem anderen Dinge, und wir würden bei den übrigen angeblichen Bedeutungen des Wortes es eben so deutlich sichtbar machen können, daß כִּי unter allen Umständen eines und dasselbe כִּי ist, wenn unsere Sprache ein Wort hätte, das dem כִּי vollkommen entspräche, und nicht auch in der Wahl ihrer Wörter selbst von der bestimmten Wortfolge abhängig wäre.

Da das כִּי der Formel כִּי אִם eigentlich nur das כִּי des Nachsatzes ist, welches von seinem Nachsatze losgerissen und dem Gesammtsatze vorangestellt ist, so erklärt es sich auch, warum es in der Thesis, gewöhnlich noch einmal wiederholt ist. Beispiele davon zu geben, ist hier überflüssig, denn es ist das Gewöhnliche. Nur auf die eben angezogene Stelle möchte ich es anwenden und das Zugeständniß voraussetzen, daß es dort mit ganz gleichem Sinne auch heißen könnte כִּי אִם צָעֹק יִצְעַק אֵלַי כִּי שָׁמֹעַ וגו'. Dieser Fall der Wiederholung des כִּי vor dem thetischen Nachsatze findet auch statt, wo ein Verbum dicendi vor כִּי אִם vorausgeht, und wo wir, nach dem Idiom unserer Sprache urtheilend, zu sagen geneigt sind, כִּי bedeute daß; s. Jerem. 26, 15 [a]). Indem nun aber das bei

a) Diese angebliche Bedeutung daß ist eine Hauptstütze für die Meinung von der relativen Grundbedeutung der Partikel כִּי. Aber streng erwogen, hat man, wie bemerkt, in diesen Fällen, wenn man im Deutschen mit daß construiren will, zu übersetzen: (daß) fürwahr, wobei כִּי lediglich fürwahr, und das daß dem Idiom unserer Sprache gemäß hinzugesetzt, hernach aber die Affirmation als gegen den Geist unserer Sprache ganz weggelassen ist. Allerdings, wenn die Partikel כִּי für diesen Gebrauch eine eigenthümliche Form des Lautes erhalten hätte und dadurch in diesem Gebrauche ein eigenes Wort geworden wäre, das lediglich auf diesen Gebrauch beschränkt wäre, so würde man sagen können, es entspräche diesem daß und bedeute wirklich daß, wenn es auch Aufgabe der Etymologie bliebe, die Ableitbarkeit dieser Bedeutung daß aus der affirmativen nachzuweisen. Aber ist denn unser deutsches daß etwa ein Relativum? Im Gegentheil ist es eigentlich der Artikel, welcher, wie das griechische τὸ vor einen als Substantivum betrachteten Satz gestellt ist, indem man sich ursprünglich ausdrückte: Ich sehe das (τό): Die Sonne scheint ꝛc., und hernach dieses daß, als Partikel angesehen, für alle Casus gebrauchte, z. B. ich freue mich daß du kommst, statt: ich freue mich (τοῦ) des: Du kommst. Auf gröberen Irrthümern noch beruht die Annahme einer Bedeutung weil. כִּי ist niemals weil, sondern stets denn, wenn wir gleich in einigen Beispielen seines arguirenden Gebrauches weil erwarten

strenger Erwägung zu dem Nachsatze gehörige כִּי noch vor den mit אִם anfangenden Vordersatz gestellt wird und es nunmehr den Gesammtsatz mit Einschluß der Hypothesis als eine bedingungsweise gegebene Versicherung, Behauptung und Erklärung ankündigt, hat man sich nach כִּי unserer Interpunktionsweise gemäß ein Komma a) zu denken, und der hypothetische Vordersatz tritt äußerlich als ein in den thetischen Nachsatz in die Mitte genommener Zwischensatz auf.

So viel von demjenigen Gebrauche der Formel כִּי אִם, in welchem ihre Natur sich unverkennbar an den Tag legt, weil sowohl der zu כִּי als der zu אִם gehörige Satz wirklich und ausdrücklich dasteht, und dadurch eine vollkommene Einsicht in die Sache gewährt ist. Die aus der

möchten, indem wir von unserm, nicht aber vom hebräischen Gesichtspunkte ausgehen. Zwischen weil und denn aber ist ein ganz ungemeiner Unterschied. Weil ist relativ, aber denn ist es nicht. Weil ist ferner causal, denn dagegen ist erklärend, arguirend, declarativ, überzeugend, beweisend, es stellt das Vorhergehende als natürlich, nothwendig, wohlbegründet, begreiflich dar. Die relative Erklärungspartikel ist da. Darum besteht in keiner der näher bekannten Sprachen ein etymologischer Zusammenhang zwischen den Wörtern, welche weil, und denen, welche denn bedeuten. Während jene relativen Ursprung zu haben pflegen, mögen sie nun eigentliche, nur bei Causalzusammenhange angewendete Relativa seyn, oder, wie unser deutsches weil, durch Ellipse des Relativums entstanden seyn, so gehen die Wörter für denn, z. B. nam, enim, γάρ, deutlich sichtbar von der Affirmation aus und haben neben ihrer erklärenden Bedeutung die affirmative noch wirklich sprachgebräuchlich. Unser deutsches denn aber ist das Correlat zu dem logisch-conditionalen wenn, entspricht also von Haus aus dem hebräischen כִּי des Nachsatzes, indem wir vollständig sagen sollten: Wenn morgen gutes Wetter ist, denn, dann (s. v. a. so, das Correlat zu wie; vgl. כִּי, כַּאֲשֶׁר) gehen wir spazieren. Sapienti sat.

a) Daß bei כִּי sowohl als bei אִם regelmäßig nur eine verbindende Accentuation stattfindet, wird hoffentlich Niemand einwenden wollen.

bisherigen Erörterung aber hervorgegangenen Thatsachen über den Fall benutzen wir dazu, um bei der Erörterung des anderweitigen, weniger klaren Gebrauches der Formel auf dieselben zu fußen. Bei dem bis hierher erörterten Gebrauche also hat sowohl כִּי als אִם seinen Satz wirklich nach sich, wie jede von beiden Partikeln ihn eigentlich nach sich verlangt, und wir haben also in allen dahin gehörigen Beispielen den vollständigen Ausdruck. Der ganze Unterschied, welcher nun zwischen diesem vollständigen Ausdrucke und dem anderweiten Gebrauche stattfindet, besteht darin, daß bei dem anderweiten Gebrauche jede der beiden Partikeln, welche die Formel כִּי אִם ausmachen, ihren eigenen Satz nicht ausdrücklich nach sich hat, sondern daß nur ein einziger Satz auf die Formel folgt. Da es nun in der Natur der Sache liegt, daß beide Partikeln sich nicht auf einen und denselben Satz beziehen können, so ist in diesem zweiten Gebrauche der Formel כִּי אִם der Ausdruck unvollständig, der eine der beiden nothwendigen Sätze fehlt und muß also aus dem Zusammenhange ergänzt werden. Da nun dem im Anfange der Abhandlung Erwähnten gemäß nicht der zu כִּי, sondern der zu אִם hinzuzudenkende Satz ausgelassen ist, so werden wir diesen Gebrauch der Formel mit Recht den mit elliptischem אִם nennen. Aber auch hier wie oben ist im Uebrigen der Fall sich ganz gleich; das vor אִם stehende כִּי gehört zu dem Nachsatze, sollte also auch eigentlich unmittelbar vor dem Nachsatze selbst stehen, ist aber, statt vor die Thesis des hypothetischen Urtheils, vor den Gesammtsatz gestellt worden, der bei dieser Voraussstellung als eine einzige, bedingungsweise gegebene Erklärung auftritt; wir haben uns nach כִּי ein Komma zu denken und der zu אִם gehörige Satz, welchen wir aber erst aus dem Zusammenhange zu suppliren haben, tritt, mit seinem אִם an der Spitze, zwischen das vorausgeschickte כִּי und den zu dem-

selben gehörigen thetischen Satz, welcher folgt, als Zwischensatz in die Mitte. Die Formel ist also zu übersetzen: fürwahr, wenn — —, (so) —. Wir könnten uns auch hier den Fall als möglich denken, daß כִּי, nachdem es dem Gesammtsatze vorangestellt ist, nun vor dem thetischen Nachsatze selbst wiederholt würde, die Formel also hier, wo der zu אִם gehörige Satz fehlt, כִּי אִם כִּי hieße. Dann würde sie übersetzt darzustellen seyn: fürwahr, wenn — —, fürwahr (so) — —, oder genauer: fürwahr, wenn — —, fürwahr denn (dann) — —, und wenn etwa im letzteren Falle, wo der thetische Nachsatz sein eigenes כִּי hätte, Jemand das erste, auf den Gesammtsatz bezügliche, כִּי durchaus als zum hypothetischen Vordersatze gehörig ansehen wollte, so würde dieß kein allzu großes Unglück, sondern nur eine Ungenauigkeit seyn.

Der zu dem elliptischen אִם aber zu supplirende Zwischensatz ist der Satz: quid est, irgend etwas ist (war, wird seyn u. s. w.) der Fall; wenn derselbe nämlich in seiner höchsten Allgemeinheit ausgedrückt werden soll, in welcher er auf alle Fälle des Gebrauches anwendbar seyn soll. Die allgemeinen Begriffe desselben bestimmen sich aber in jedem concreten Falle natürlich genauer aus dem jedesmaligen Zusammenhange. Indem nun so das elliptische אִם ausdrückt, daß das im Nachsatze Gesagte stattfinde, gelte und der Fall sey, wenn irgend etwas stattfinde, gelte und der Fall sey, daß an dasselbe zu denken sey, wenn an irgend etwas zu denken sey, so bezeichnet es das im Nachsatze Gesagte als überhaupt das Einzige, was stattfinde und woran zu denken sey. Seine Bedeutung läuft also hinaus auf ein einzig, nur, nur daß es nicht unserm deutschen nur, sondern dem hebräischen רַק, אַךְ entspricht, welches auch den Gebrauch von unserem nichts (anderes, weiter) als, lediglich, baar, lauter, in sich be-

greift, das sich nach dem jedesmal gegebenen Falle noch weiter modificiren kann. Es dient also in Folge seiner Grundbedeutung auch dazu, die hier durch כי ausgedrückte Affirmation zu verstärken, indem es eine weit stärkere Setzung ist, wenn etwas als das einzig Wirkliche und Wahre gesetzt wird, außer dem sich an nichts weiter denken lasse, als wenn es bloß schlechthin gesetzt wird. So wie aber dieß angenommen ist, ist es auch ganz leicht begreiflich, daß כי אם bei elliptischem אם geradezu nur s. v. a. das einfache כי zu seyn scheint, und daß selbst die Masorethen in einigen Stellen im Keri das אם für entbehrlich und überflüssig erklären. Genau erwogen aber ist das אם nie überflüssig, indem es stets seine ausschließende Bedeutung hat. Der Sinn der Formel ist also sehr leicht in jedem einzelnen Beispiele zu treffen, denn man übersetzt כי so, wie es in jedem gegebenen Falle das Idiom der Sprache, in welche man überträgt, verlangt, und setzt dann allemal bloß das einfache Wörtchen nur dazu. Die weitere Bedeutung dieses nur aber ergibt sich sehr leicht, denn es ist allemal dieselbe, welche רק in gleichem Falle gebraucht haben würde, indem das elliptische אם als ein hebräischer Ausdruck natürlich auf ein hebräisches, und nicht auf ein deutsches nur hinausläuft. Eines besondern Artikels im Lexikon für כי אם bedarf es also durchaus nicht, sondern der schickliche Ort, den elliptischen Gebrauch von אם zu erwähnen, ist der Artikel אם selbst.

Ehe wir uns dazu anschicken, die Anwendbarkeit dieser Meinung auf die einzelnen Fälle an einigen Beispielen darzuthun, wollen wir erst einen Beweis dafür beibringen, daß das elliptische אם eben bloß dieses nur und nichts Anderes bedeute. Ein schlagender Beweis dafür, daß die Urheber des Keri, denen gewiß Niemand Bekanntschaft mit einem ziemlich häufigen Ausdrucke wird absprechen wollen, das elliptische אם in der Bedeutung

nur genommen haben, liegt in 2 Sam. 13, 33. Hier wird nämlich im Verse vorher zu dem Boten, welcher dem David die Nachricht von der Ermordung seiner Söhne überbringen soll, gesagt: Sage nicht, daß sie alle Söhne des Königs getödtet haben, sondern (כִּי) Amnon allein (לְבַדּוֹ) sey todt. Statt כִּי לְבַדּוֹ könnte es nach unserer Erklärung ungefähr auch heißen כִּי אִם. Der Bote, welcher die Sache dem David so tröstlich als möglich darzustellen beabsichtigen mag, spricht nun statt dessen Vers 33: sondern nur (כִּי אִם) Amnon allein (לְבַדּוֹ) ist todt, und hier nun streichen die Masorethen im Keri das אִם, welches neben לְבַדּוֹ ihnen überflüssig zu stehen schien. Allerdings mag dabei zugleich eine Rücksichtnahme auf die verba strictissima des erhaltenen Auftrages geleitet haben, da ja auch Hiob 1, 15. רַק אֲנִי לְבַדִּי steht. Aber hätten sie nicht, wenn ihnen das אִם nicht überflüssig, sondern nothwendig erschienen und es ihnen lediglich auf Conformation beider Verse angekommen wäre, es eben so leicht gehabt, des Folgenden wegen in das Vorhergehende ein אִם aufzunehmen? — Auch die Stelle 1 Sam. 21, 6. bezeugt die Gleichheit der Bedeutung des elliptischen אִם mit der Bedeutung von אַךְ. Denn wenn auch die Stelle sonst Schwierigkeiten hat, so spricht doch der Priester Ahimelech die Bedingung, unter welcher er dem David die Schaubrode überlassen will, mit den Worten aus: אִם נִשְׁמְרוּ הַנְּעָרִים אַךְ מֵאִשָּׁה, und David versichert ihm, daß jede Frau von ihnen gänzlich fern geblieben sey, mit den Worten: כִּי אִם אִשָּׁה עֲצֻרָה לָנוּ a).

a) Dieses elliptische אִם scheint selbst ohne vorhergehendes כִּי zu stehen 1 Mose 23, 13., wo אִם אַתָּה ebenfalls wohl unbezweifelt ein elliptischer Zwischensatz ist: wenn du (willst), so höre mich doch nur. Hier würde also das dem אִם vorausgehende אַךְ (und es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß auch hier wieder אַךְ concurrirt) streng erwogen zu dem Folgenden gehören: אַךְ לוּ שְׁמָעֵנִי. אַךְ aber ist ein dem כִּי sowohl der eigentlichen Bedeutung nach, als auch (vorausgesetzt nämlich,

Endlich läßt sich auch in den übrigen Stellen, in welchen das Keri das אִם streicht, wirklich erkennen, daß ein nur die Masorethen wohl stören konnte, wie wir bei dem Weiteren sehen werden.

Die näheren Bedeutungen der Formel כִּי אִם hängen demnach lediglich von den nähern Bedeutungen ab, welche כִּי aus dem jedesmaligen Zusammenhange erhält. Denn das elliptische אִם ist immer eines und dasselbe, dessen Bedeutung unter allen Umständen auf nur, רַק hinausläuft. So weit ich die Stellen verglichen habe, kommt כִּי in dieser Zusammensetzung in fünffachem Verhältnisse vor.

1) steht כִּי absolut, d. h. außer allem Einflusse eines vorhergehenden Gedankens auf dasselbe, so daß es seine affirmative Grundbedeutung deutlich zeigt, welche ihm allemal nur beigelegt werden kann, wenn es an sich betrachtet wird. Hier ist die Formel also: Fürwahr nur. Ruth 3, 12: כִּי אָמְנָם כִּי אִם גֹּאֵל אָנֹכִי, ja allerdings bin ich nur Löser, mit derselben Bedeutung des nur, als wenn רַק statt אִם stände. Boas will damit sagen, daß er gar nichts Anderes seyn wolle, daß er weit davon entfernt sey, es in Abrede stellen und das Gegentheil behaupten zu wollen. Man kann sich aber wohl denken, daß die Masorethen den Ausdruck seltsam finden oder sich wenigstens an die vierfache Bejahung stoßen konnten, denn das Keri streicht das אִם. Der Ausdruck ist aber grammatisch zu erklären: Fürwahr, wenn — — (d. h. nämlich ich irgend etwas bin), (so bin) ich Löser.

---

daß כֵּן, כִּי, כְּ, אַךְ, von כּוּן abstammen) etymologisch sehr nahe stehendes Wort. Läßt sich aber hier אִם wirklich so auffassen, so ist die Stelle darum sehr bemerkenswerth, weil nicht der ganze zu אִם gehörige Satz, sondern nur das Prädicat desselben verschwiegen ist, dieser Fall also den Uebergang vom vollständigen Ausdrucke zur gänzlichen Ellipse des Bedingungssatzes bildet, indem der Ausdruck eine Aposiopese des halben Bedingungssatzes enthält.

2 Sam. 15, 21. spricht Ittai zum König: Fürwahr (כִּי) nur (אִם) da, wo mein Herr König ist, sey es (אִם) zum Tode, sey es (אִם) zum Leben, fürwahr (כִּי) da wird dein Knecht seyn. Die Formel כִּי אִם ist hier aufgelöst zu denken: Fürwahr, wenn —— (nämlich ich irgendwo seyn werde), so werde ich seyn da, wo u. s. w., fürwahr, da wird dein Knecht seyn. Die Masorethen haben auch hier das אִם getilgt. Der Sinn ist: an keinem andern Orte, als da, wo u. s. w., oder immer nur da, wo, nirgends anders, als wo, aber sie faßten es entweder auf als: wo auch immer, oder sie nahmen auch nur daran Anstoß, daß noch ein zweimaliges אִם darauf folgt. Ist dieß Letztere der Grund gewesen, so sieht man daraus, daß sie den Ausdruck noch gar nicht als stehende Formel, sondern derjenigen ursprünglichen Denkweise gemäß, wie wir sie hier auseinander gesetzt haben, aufgefaßt haben.

2) steht כִּי nach einem verbo dicendi, wo es allerdings so gut wie im vorhergehenden Falle fürwahr ist, wir aber gewöhnlich ein daß einschalten und nach Hinweglassung des für unsere Sprache seltsamen fürwahr uns ausdrücken, כִּי bedeute geradehin daß. Hier ist die Formel also daß nur. 1 Mos. 47, 18: Sie sprachen: Wir können es dir nicht verbergen, כִּי אִם תַּם הַכֶּסֶף, daß unser Geld nichts anders als aufgezehrt ist, eigentlich: daß unser Geld, wenn es irgend etwas ist, aufgezehrt ist. Man setze statt אִם ein רַק, und man wird den gar nicht unbekannten Hebraismus verstehen. Winer bezweifelt ohne allen Grund, daß כִּי, in der Zusammenstellung mit אִם, daß bedeuten könne. Hierher können aber noch alle die Fälle gerechnet werden, in welchen ein Verbum dicendi, declarandi oder sentiendi steht, wenn wir gleich besser den auf ein solches Verbum folgenden Satz in oratione recta hinstellen und

ein Kolon demselben vorausschicken. Denn ob wir gerade lieber auf die eine oder die andere Weise uns ausdrücken, dieß kann natürlich für das hebräische כִּי nichts entscheiden; s. die oben erwähnte Stelle 2 Mos. 22, 22.

3) steht כִּי im thetischen Nachsatze, nach hypothetischem Vordersatze, wo wir es durch so oder eigentlicher durch das dem wann, wenn, correlate dann (denn) übersetzen. Hier ist also die Formel s. v. a. so nur. Richt. 15, 9: Wenn ihr so handelt, fürwahr (כִּי) nur (אִם) rächen werde ich mich, so habt ihr nur Rache von mir zu erwarten, eig.: fürwahr, wenn —— (nämlich ich etwas thue), so ist es, daß ich mich räche. Ferner die schon oben benutzte Stelle 2 Mos. 22, 22., in welcher es also zweifelhaft bleibt, ob כִּי das so des Nachsatzes, oder das daß nach den Verbb. dic. et sent. oder endlich das rein thetische, betheuernde כִּי im Anfange einer zusichernden Rede ist. Daß sich dieß aber nicht entscheiden läßt, ist sehr natürlich, denn כִּי ist an sich immer nur eines und dasselbe Affirmativum, und wie in den verschiedenen Fällen seines Gebrauches eine andere Sprache construirt, kann nichts über dasselbe entscheiden.

4) steht die Positionspartikel כִּי, verum, im Gegensatze zu einer vorhergehenden Negation, wo wir an seiner Statt im Gegentheile (immo), wohl aber, sondern sagen. Hier ist die Formel also sondern nur. Jerem. 39, 12., welches Beispiel wir oben zum Beweise gebrauchten dafür, daß das elliptische אִם neben לְבַד überflüssig sey. Hier sind einige Beispiele von der Art, daß geradezu etwas fehlen würde, wenn nur nicht aufgenommen wird. 1 Sam. 8, 19: Sie sprachen: Nein, sondern nur ein König soll über uns herrschen [a]).

---

a) Man denke sich hier das Nein hinweg, so daß der Gegensatz wegfällt und wir כִּי an sich erhalten, so reducirt sich כִּי sogleich auf die bloße Affirmation, und der Fall fällt zurück auf

1 Mos. 15, 4: Nicht dieser soll dich beerben, sondern nur der von deinem eigenen Leibe stammt. 32, 29: Nicht Jakob, sondern nur Israel sollst du heißen. Jos. 17, 3: er hatte keine Söhne, sondern nur Töchter. Eine Abart dieses Gebrauches ist es, wenn כִּי אִם auf außer nur, es sey denn, als nur u. dgl. hinausläuft. Denn die Verschiedenheit der Uebersetzung hat nicht ihren Grund in der Formel, sondern in der Art der vorhergehenden Negation. Wird vorher gerade nur so viel verneint, als mit Recht zu verneinen ist, so entsteht ein vollkommener Gegensatz zu dem, was darauf bejaht werden soll, wie in den obigen Beispielen, und wir wenden sondern an. Wenn dagegen im Vorhergehenden zu viel verneint wird, so daß eigentlich auch dasjenige mit verneint ist, was darauf bejaht werden soll, so entsteht kein vollkommener Gegensatz, sondern das Bejahete bildet von dem vorher Verneinten eine Ausnahme, und wir wenden außer, mit Ausnahme von, es sey denn u. dgl. an. Z. B. in der letztgenannten Stelle Jos. 17, 3. heißt es von Zelophchad: er hatte nicht Söhne, sondern nur Töchter. Es ist hier gerade nur so viel verneint worden, als mit Recht verneint werden konnte, nämlich der Besitz von Söhnen. Wenn es nun statt: er

Nro. 1. Es ist demnach ganz verkehrt, zur Erklärung des rein affirmativen כִּי vorher erst eine Verneinung hinzuzudenken, um so einen Gegensatz zu bekommen und darauf כִּי durch sondern übersetzen zu können. Besser ist's, man übersetzt כִּי geradezu durch nein und אִם durch nur, denn ja und nein, Bejahung einerseits und Verneinung des Gegentheils andererseits, laufen auf eines hinaus, nämlich auf eine Erklärung; vergl. בַּל, בְּלִי und das arabische בַל s. v. a. das hebräische אֲבָל (vermuthlich statt הֲבָל nonne); vergl. לֹא, לָא und das arabische לַ affirmat. (s. v. a. הֲלֹא, chaldäisch אֲלוּ, welches letztere man, da es im Singular zu denken ist, nicht für Erweichung aus אֲרוּ, sondern als Zusammensetzung aus אֲ = הֲ und לוּ = לֹא anzusehen hat.)

hatte keine Söhne, hieße: er hatte keine Kinder, während doch bejaht werden soll, daß er Töchter hatte, so wäre zu viel verneint, die folgende Bejahung bildete von dem vorher Verneinten eine Ausnahme, und wir würden כִּי אִם (fürwahr, wenn er irgend etwas von Kindern hatte, Töchter, d. h. nichts als nur Töchter) zu übersetzen haben: nichts als nur Töchter, mit Ausnahme von Töchtern a). Dieser Fall findet aber nun allemal statt, wenn im Vorhergehenden durch nichts (s. v. a. nicht irgend etwas), nicht das Mindeste, überhaupt nicht, niemals (nicht ein einziges Mal), nirgends (nicht irgenwo) absolut Alles verneint und hernach doch etwas, was eigentlich unter dieses Alles gehört, bejaht wird. Z. B. Amos 3, 7: Gott thut nichts, fürwahr, wenn — — (nämlich er etwas thut), eröffnet er seinen Rathschluß den Propheten. Hier läuft der Sinn des elliptischen אִם auf allemal, ohne daß, ohne zu, es sey denn hinaus und wir können mit Anschluß an die hebräische Art zu reden es übersetzen durch: (und, oder) wenn ja—. Es ist nicht nöthig, die Erklärung auf alle Stellen dieses Gebrauches anzuwenden, da sie nur ein sehr geringes eigenes Nachdenken er-

---

a) Da בָּנִים auch wirklich Kinder im Allgemeinen heißt, so steht hier nichts entgegen, es auch so zu fassen und hernach כִּי אִם exceptiv zu erklären. Ein anderer Fall, der recht bestimmt auf die Einheit dieser beiden Bedeutungen hinweist und bezeugt, daß nur die Art der vorhergehenden Verneinung die Modification hervorbringt, ist 1 Sam. 21. Hier heißt es V. 5: אֵין לֶחֶם חֹל אֶל תַּחַת יָדִי כִּי אִם לֶחֶם קֹדֶשׁ, und es ist klar, daß, da hier ein vollkommener Gegensatz des heiligen Brodes gegen das gemeine Brod stattfindet, כִּי אִם einfach sondern nur ist. Vers 7. dagegen heißt es: לֹא הָיָה שָׁם לֶחֶם כִּי אִם לֶחֶם הַפָּנִים, und hier, wo Brod überhaupt und Schaubrod einander gegenüber stehen, im ersteren Falle also eigentlich zu viel verneint wird, ist dasselbe כִּי אִם s. v. a. außer, mit Ausnahme, altdeutsch ohne.

forbert. Nur das ist herauszuheben, daß gerade derselbe Gebrauch ein recht gewöhnlicher von רַק, לְבַד (aram. בַּר מִן) ist, wodurch sich ebenfalls die gänzlich übereinstimmende Bedeutung des elliptischen אִם mit diesen Wörtern bestätigt. Das vorausgehende כִּי nämlich ist ein sehr unwesentlicher Theil der Formel. Auch hat diesen letzteren Gebrauch das einfache כִּי gar nicht, und man sieht daraus, daß כִּי אִם eben nur insofern und darum desselben fähig ist, als das elliptische אִם eben nichts Anderes als רַק, לְבַד ist.

5) Endlich steht כִּי bei stattfindendem Verhältnisse des Grundes und der Folge zwischen zwei Sätzen, wo wir es gewöhnlich durch das erinnernde doch, nämlich, denn, denn ja geben. Hier ist also die Formel s. v. a. denn nur. Hiob 42, 8: Hiob, mein Knecht, möge sich euretwegen verwenden, denn (כִּי) nur (אִם) ihn werde ich berücksichtigen, eig. denn, wenn — — (nämlich ich irgend Jemanden berücksichtige), so berücksichtige ich ihn. Sprüchw. 23, 17. 18.: Eifere nicht um die Sünder, sondern nur um die Gottesfurcht. Denn (כִּי) nur (אִם) Erfolg hast du davon und deine Hoffnung geht nicht zu Grunde, eigentlich denn, wenn — — (nämlich irgend etwas darauf stattfindet), ist es Erfolg, d. h. sicher hast du Erfolg, nichts Anderes als (רַק) Erfolg.

Nur noch einige Stellen bedürfen einer besonderen Erwähnung, nämlich 1 Kön. 20, 6. und 1 Mos. 40, 14. Hier haben wir es gar nicht mit dem elliptischen אִם zu thun, sondern, wie Winer richtig bemerkt, hat אִם seinen Satz wirklich bei sich, und der Ausdruck ist demnach vollständig. Die erstere Stelle ist zu übersetzen: Ja [a]), wenn

a) Dieses Ja enthält sowohl in dieser als in der folgenden Stelle, wie sonst auch häufig, eine Recapitulation des vorhergehenden Gedankens. In der zweiten Stelle namentlich will Joseph damit

morgen um diese Zeit ich meine Diener zu dir schicke, so sollen sie (und du sollst und wirst sie in Folge der eingegangenen Bedingung V. 3. 4. daran nicht hindern, sondern es geschehen lassen) dein Haus durchsuchen u. s. w. Die zweite Stelle heißt: Ja, wenn du dich meiner erinnerst (mich nicht etwa wieder vergissest), sobald es dir wieder wohlgeht, so sey so gütig, meiner gegen Pharao Erwähnung zu thun. Denn man kann Niemand bitten, eingedenk zu bleiben, weil er dieß gar nicht in seiner Gewalt hat. Auch wäre es ja ein wahres Küchenhebräisch, erinnere dich meiner und sey so gütig, meiner gegen Pharao zu erwähnen, auszudrücken durch: זְכַרְתַּנִי — — וְעָשִׂיתָ-נָּא וגו'. Joseph wünscht aus dem Kerker befreit zu seyn und erwartet die Möglichkeit seiner Befreiung von Pharao. Er bittet also um eine Verwendung bei Pharao, vorausgesetzt, daß auch der Mundschenk sich seiner später noch erinnert. Derselbe Fall ist nun auch 4 Mos. 24, 21. 22. Hier wird nämlich den Kenitern, welche in festen Gebirgspässen ihre Wohnsitze hatten, trotz ihrer sichern Wohnplätze Besiegung und Wegführung durch die Assyrer auf eine ironische Weise angedroht: Es heißt: Fest ist dein Wohnsitz, lege (immerhin) auf den Felsen dein Nest, denn, wenn Kain der Verwüstung anheimfällt, wie weit wird dich Assur hinwegführen. Es wird damit gesagt: Du hast dir aus einem richtigen Vorgefühle deiner Zukunft feste Wohnplätze angelegt, und man kann dieß nur gutheißen, wenn sie dir auch nichts helfen werden, denn Verwüstung und Wegführung von Seiten der Assyrer steht dir bevor.

---

sagen: Ja, meine Voraussage wird so bestimmt eintreffen, daß ich deßhalb nichts hinzuzufügen weiß, als die Bitte rc.

2. Ueber die Formel כִּי עַל כֵּן.

Wenn schon כִּי אִם in den Fällen, wo ein elliptisches אִם anzunehmen ist, nach dem bloßen Zusammenhange beurtheilt, nichts weiter als das einfache כִּי zu bedeuten scheint, und man darum, wenn es nur auf Gewinnung eines passenden Sinnes auf dem kürzesten Wege ankommt, das אִם desselben geradezu hinwegwünschen möchte, so scheint noch mehr die Formel כִּי עַל כֵּן die Bedeutung eines einfachen כִּי zu haben, ja das עַל כֵּן derselben nicht bloß überflüssig zu seyn, sondern sich gegen jeden passenden Sinn durchaus aufzulehnen. Bei כִּי אִם kamen Fälle vor, daß die Masorethen das אִם selbst geradezu gestrichen hatten. Um so auffallender ist es, daß ein ähnliches Streichen des עַל כֵּן bei כִּי עַל כֵּן nirgends der Fall ist, daß in der Stelle 2 Sam. 18, 20. das Keri erst noch ausdrücklich ein כֵּן aufnimmt, als wenn es nicht leichter gewesen wäre, dafür lieber das dort stehende עַל zu streichen, daß ferner die alten Uebersetzungen, je näher die Sprache, in welche sie übersetzen, ihrem Idiome nach der hebräischen verwandt ist, um desto sicherer in der Uebersetzung der Formel zu verfahren scheinen, ja selbst die griechische und lateinische Uebersetzung, trotz dem ganz fremden Idiome dieser Sprachen, nur mit Ausnahme einiger Stellen die Formel im Wesentlichen getreu wiedergeben. Nichts desto weniger ist unabweislich in allen Stellen der Zusammenhang deutlich derjenige, daß ein einfaches כִּי zunächst erwartet wird, und zwar in allen Fällen gleichmäßig das sogenannte causale, welches wir durch denn übersetzen, welches aber nicht den Zweck hat, eine Ursache anzugeben, sondern den, einen vorher ausgesprochenen Satz, insbesondere eine Behauptung, welche an sich etwas Befremdendes (mirum quid) haben könnte, als natürlich (non mirum), nothwendig, begreiflich (quam scire, videre licet), anzuerkennend, beifallswürdig darzustellen, sie zu

rechtfertigen und zu erklären, nämlich durch den folgenden Satz und den nothwendigen Zusammenhang des ersten Satzes mit demselben, so daß es die Stelle eines nimirum, scilicet, videlicet, und dieß zwar mit Recht, da, mit einem Worte, eines denn ja, denn oder eines erinnernden doch einnimmt. Ja, es gibt selbst einige Parallelstellen, in welchen bei ganz gleichem Falle statt der Formel כִּי עַל כֵּן das einfache כִּי wirklich steht; s. Richt. 13, 22. Jes. 6, 5. vergl. mit Richt. 6, 22., ferner 1 Sam. 24, 18. vergl. mit 1 Mos. 38, 26. Es leuchtet daraus ein, daß, wie es bei כִּי אִם eigentlich nur auf die Erklärung des אִם ankam, während das כִּי gar nicht in Anspruch nahm, so auch bei כִּי עַל כֵּן, wo das כִּי stets deutlich dem Zusammenhange angemessen ist, es eigentlich nur auf die Erklärung des עַל כֵּן ankommen werde.

Daß die bisherigen Erklärungen der Formel alle mehr oder weniger unzulänglich sind und entweder den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Fälle des Gebrauches der Formel, oder die Logik oder die Sprache gegen sich haben, zeigt sich bei einer kurzen Prüfung derselben, so daß wir hier uns auf eine Widerlegung derselben nicht einlassen, da die Abhandlung dadurch zu einer vielleicht unwillkommenen Breite anwachsen würde. An allen ist etwas Wahres, das meiste Wahre an der Erklärung von Winer, insoferne dieser עַל כֵּן wenigstens vom Zwecke versteht. עַל bedeutet nämlich als Adverbium zuerst oben, als Präposition also oben in Rücksicht auf etwas Zweites, d. h. über, auf. Da man sich nun den Grund als eine Unterlage und Grundlage denkt, auf welcher die Folge aufliegt, beruht, wie auf eine feste Basis gegründet und dadurch begründet ist und Grund hat, so wird עַל vom Verhältnisse des Unten und Oben auf das Verhältniß des Grundes und der Folge übergetragen und demnach ist עַל כֵּן s. v. a. darob, d. h. aus diesem Grunde. Aber der Be-

griff des Grundes ist ein sehr allgemeiner Begriff, welcher eine ansehnliche Zahl von Species unter sich befaßt. So gibt es einen Ueberzeugungs- und Erklärungsgrund, welchen eben כִּי einzuführen pflegt und welcher allemal ein Satz, eine Bemerkung, ist, ferner einen Realgrund, gewöhnlich Ursache genannt, welcher allemal ein Ding ist u.s.w., und jeder dieser Gründe hat allemal eine Folge entsprechender Art. Eine Art des Grundes ist nun auch der Bestimmungsgrund, welchen vernünftige Wesen zu ihren Handlungen haben, und man wird bei dem Gebrauche von עַל bemerken, daß dieser Bestimmungsgrund sehr gewöhnlich bei עַל gemeint ist. Aber auch dieser Bestimmungsgrund ist doppelter Art, einmal besteht er in einem Ereignisse oder einer Thatsache, welche Anlaß zu einer bestimmten Handlung gibt, wie wenn Gott ob der Sünden der Menschen sich veranlaßt sieht, dieselben zu bestrafen, und ob ihrer Besserung, sich ihrer zu erbarmen. Dieser Bestimmungsgrund, welchen wir Beweggrund oder Veranlassung nennen, geht, wie die Ursache, der Handlung, zu welcher man sich in Folge desselben entschließt, der Zeit nach allemal voraus, und ist bereits factisch, ehe die Handlung in die Wirklichkeit eintritt. Ein anderer Bestimmungsgrund ist die Absicht oder der Zweck. Diese beiden Wörter bezeichnen vollkommen eines und dasselbe, nur subjectiv und objectiv betrachtet. Die Absicht und der Zweck ist zwar auch ein Grund zur Handlung, aber er ist im Gegensatze zu der Veranlassung eine Vorstellung von etwas noch nicht Wirklichem, sondern durch die Handlung erst noch zu Verwirklichenden. Der verwirklichte Zweck ist also allemal eine Folge der Handlung, und zwar nicht nur der Zeit nach, sondern auch in Rücksicht auf das Causalitätsverhältniß, welches zwischen ihm und der Handlung stattfindet. Denn die Handlung soll Mittel zur Verwirklichung des Zweckes seyn und die Wirklich-

keit desselben hervorbringen und verursachen, dieß kann sie aber nur dann, wenn sie wirklich Ursache ist. Nur die Idee von dem zu verwirklichenden Zwecke geht also hier der Handlung voraus und wird Bestimmungsgrund zur Handlung, während die Verwirklichung desselben auf die Vollziehung der Handlung, als Wirkung derselben, erst folgt. Noch ist zu bemerken, daß wir die Absicht und den Zweck bisweilen Bestimmung nennen. Da Absicht in subjectiver Beziehung gesagt wird, so können wir es nur von vernünftigen Individuen rücksichtlich ihrer eigenen Handlungen, zu denen sie sich selbst bestimmen, gebrauchen, z. B.: ich habe die Absicht zu schreiben. Da ferner Zweck in objectiver Beziehung gesagt und damit die der Absicht als Vorstellung entsprechende (zu verwirklichende oder verwirklichte) Erscheinung gemeint wird, so wird etwas Zweck genannt auch in Beziehung auf die Handlung als Mittel dazu, z. B.: mein Schreiben hat diesen oder jenen Zweck, wobei jedoch zu bemerken ist, daß Zweck nur da gesagt wird, wo von Handlungen eines vernünftigen Wesens, welches sich und seiner Handlung den Zweck mit Selbstbestimmung und aus eigener Machtvollkommenheit setzt, die Rede ist. Bei den sonstigen Mitteln für Zwecke dagegen sagen wir statt Zweck besser Bestimmung. Dieß gilt also, wo ein vernünftiges Wesen bei seiner Thätigkeit lediglich einem von einem andern, übergeordneten Wesen gesetzten Zwecke genügt und dabei entweder mit blinder Willenlosigkeit oder mit freier Unterwerfung die Absichten eines Andern erfüllt, also wo das Subject der Absicht und das der Handlung verschieden sind. Wir sprechen also von der Bestimmung des Menschen, soferne wir uns die Gottheit als das Subject der Absichten denken, welche sie bei seiner Schöpfung hatte, und wir nennen also dasselbe in Bezug auf den Menschen Bestimmung, was wir, auf die Gottheit bezogen, Absicht dessel-

ben und Zweck seines Schaffens nennen. Noch mehr gilt dieß von unvernünftigen und ganz leblosen Mitteln für gewisse Zwecke, deren ganzes Daseyn nur für die Zwecke Anderer bestimmt ist. In diesen Fällen findet nämlich nur ein (passives) Bestimmtseyn statt, daher dieser Ausdruck Bestimmung.

Von dieser letzten Art des Grundes, dem Zweckgrunde (causa finalis), welcher nach Befinden Absicht, Zweck oder Bestimmung heißt, ist nun עַל כֵּן in unserer Formel gebraucht. Man kann sich sehr leicht davon überzeugen, wenn man nur ein einziges Beispiel ansieht. Denn man sieht allemal, daß dasjenige Factum, welches durch עַל כֵּן als Grund bezeichnet wird, der Zeit nach allemal als Folge des andern Factums gedacht werden muß. Die Facta, welche in den Beispielen des Gebrauches unserer Formel als Gründe bezeichnet werden, sind zum Theile selbst im Momente des Sprechens erst noch zu verwirklichend (absolut zukünftig) zu betrachten, oder wenn sie im Momente des Sprechens bereits verwirklicht sind, so sind sie doch im Momente der Handlung oder des Ereignisses, auf welches sie als Bestimmungsgründe bezogen werden, als noch erst zu verwirklichend, d. h. verhältnißmäßig später (relativ zukünftig) a) zu betrachten, und

a) Bekanntlich fällt im hebräischen Futuro die Bedeutung der absoluten Zukunft (der im gegenwärtigen und jedesmaligen Momente des Sprechens erst noch künftigen Zeit) und der relativen Zukunft (der Beziehungsweise, nämlich in Bezug auf die Zeit, in welcher ein anderes Factum gegenwärtig gedacht wird, künftigen Zeit) zusammen. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Präterito als einer Form für das absolut und relativ Vergangene. Es ist ganz dieselbe Verschmelzung der Bedeutung dessen, was an sich oder beziehungsweise gilt, wenn im Hebräischen der Positiv des Adjectivs, welcher schlechthin setzt, auch für den Comparativ und Superlativ, welche beziehungsweise setzen, steht. Die Sprache ist also noch nicht so weit, das absolut und relativ Gesetzte durch verschiedene

nur die Idee von denselben kann als dem ersten Factum vorausgegangen betrachtet werden. Dieses Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge findet aber lediglich bei dem Zweckzusammenhange (nexus finalis) statt, während bei dem nexus causalis der Grund der Folge vorausgeht. Hitzig hat darum sehr Unrecht, wenn er die winer'sche Darstellung etwas geringschätzig abfertigt, da seiner eigenen Darstellung der Sache jeder klare Gedanke abgeht und er besonders ganz übersieht, daß der Grund nur ein genereller Begriff ist, von welchem der Zweck eine Species ausmacht. Ist aber עַל־כֵּן, darob, aus diesem Grunde, hier vom Zweckgrunde zu verstehen, so ist es zu übersetzen: aus diesem (Zweck-) Grunde, um dieses Zweckes willen, für diesen Zweck, also: um deßwillen, darum, deßwegen, deßhalb, dafür, und die ganze Formel heißt an sich: ja darum, ja dafür, im gegebenen Zusammenhange: denn darum, denn dafür. Man sieht auch ein, daß statt dieses denn darum, denn dafür auch gesagt werden kann: warum denn sonst? wofür denn sonst? a) Denn diese Frage heißt s. v. a. ich wüßte nicht, um welches andern (Grundes) Zweckes willen, ich wüßte nicht, für welchen andern Zweck, wenn nicht um dieses willen oder für diesen. Die Frage kommt der Negation gleich, und ob ich durch dar-

---

Formen zu bezeichnen, und dieser Mangel spricht sich bei dem Verbo und bei dem Adjectiv auf eine nur nach den jedesmaligen Umständen verschiedene Weise aus.

a) Wir könnnen auch sagen: wozu denn sonst? d.h. zu welchem andern Zwecke als diesem, also können wir כִּי עַל־כֵּן auch übersetzen: denn dazu, nur müssen wir uns darauf gefaßt halten, daß von den verschiedenen möglichen Ausdrücken für die eine Sache nicht gerade jeder so, wie der hebräische, gebraucht wird, und deßhalb allemal denjenigen aussuchen, dessen Gebrauch gerade im entsprechenden Falle eingeführt ist.

um, *dafür* etwas als Zweck setze, oder durch *warum sonst*, *wofür außerdem* alle übrigen Zwecke außer diesem aufhebe, ist gleich. Ich mache hierauf aufmerksam, weil verschiedene Sprachen bisweilen einen und denselben Gedanken auf verschiedene Weise ausdrücken, aber auf so verschiedenem Wege doch nur zu einem und demselben Ziele gelangen. Und ich möchte nicht gerne einen Einwurf gegen diese Erklärung vernehmen, der von einer solchen äußerlichen und zufälligen Erscheinung ausginge, daß eine und dieselbe Sache im besondern Falle in verschiedenen Sprachen unter verschiedenen Formen auftritt, unter denen sie (vergl. z. B. כִּי *ja*, und הֲלֹא *nicht?*) selbst in einer und derselben Sprache auftreten kann. Es kommt also auf die Sache an, nicht auf das Wort, welches im Gegentheile wohl zuweilen verlassen werden muß, um die Sache genau auszudrücken.

Vor allen Dingen muß ich bemerken, daß כִּי עַל כֵּן ein dem Gesprächstone angehöriger Ausdruck ist und allemal in Jemandes Rede vorkommt. In einigen Stellen hat es sogar fast etwas Scherzendes, z. B. 1 Mos. 18, 5. 2 Sam. 18, 20. (wo nämlich, wie wir sehen werden, die Kthibh-Orthodoxie am unrechten Orte ist), in andern etwas Höhnendes, z. B. 1 Mos. 38, 26. 4 Mos. 14, 43. Jer. 29, 28. 38, 4. Ich erwähne dieß deßwegen, damit man es ganz angemessen finde, wenn ich mich bei der Uebersetzung ebenfalls an die Sprache des Lebens und des mündlichen Verkehrs halte. Wenn aber eigentlich die wissenschaftliche Form dieser Untersuchung es mit sich brächte, den Fall zuerst zu erörtern und hernach auf die einzelnen Beispiele anzuwenden, so wird es bei diesem so eigenthümlichen, nur unter den gegebenen Umständen, unter welchen er gebraucht ist, verständlichen Ausdrucke rathsam seyn, die Beispiele voranzuschicken und die Erklärung folgen zu lassen. Denn die Formel ist von der Art, daß man sie eigentlich nicht versteht, wenn man sie sich nicht

gesprochen denkt, sie gleichsam hört und zugleich mit dem Ausdrucke, der in ihre Betonung gelegt werden muß, sich zu vergegenwärtigen vermag.

Der Gesprächston unserer Sprache hat einen Ausdruck, welcher so sehr dem hebräischen כִּי עַל כֵּן entspricht, daß er fast in allen Fällen, in welchen die hebräische Formel gebraucht wird, dieselbe vertreten kann, nämlich das oben miterwähnte *ja dafür, denn dafür*. Wenn er in dem einen oder dem andern Falle etwas weniger gefällig sich ausnehmen sollte, als in einem andern, so wird dieß bei verständiger Erwägung keinen Grund zu einem Einwurfe geben, denn der Grund davon würde nur darin liegen, daß es gerade unserer Weise nicht entspricht, von einer gewissen Denk- oder gar nur Ausdrucksweise in einem gewissen Falle Gebrauch zu machen, obschon wir es in einem an sich ganz analogen andern Falle vielleicht thun. Wenn also nur der Ausdruck den hebräischen in einigen Fällen wiedergibt, so ist es bei den übrigen Fällen nur nöthig, zu zeigen, daß sie mit jenen ganz einer und derselben Art sind. Ist doch z. B. הֲלֹא ebenfalls gar sicher nonne, und doch würde es ganz gegen unser Idiom verstoßen, wenn wir es stets durch nonne, *nicht?* übersetzen wollten.

Wir gehen zuerst zu der Uebersetzung der einzelnen Stellen über. Bei der Uebersetzung der Stellen aber, in deren Zusammenhang die Formel verflochten ist, kann es wiederum nicht darauf ankommen, daß wir wörtlich das Hebräische wiedergeben, sondern vielmehr haben wir den Gedanken in die Form unseres Gesprächstones einzukleiden, damit wir so lebhaft als möglich uns den Fall selbst vergegenwärtigen können. 1 Mos. 18, 5. spricht Abraham zu den drei Männern, welche auf sein Zelt loskommen, etwa in folgender Weise: „Mein Herr, wenn du mir die Gnade erzeigen willst, so gehe nicht an meinem Hause vorüber. Waschet eure Füße, und laßt euch

unter dem Baume nieder, dann laßt mich Brod bringen und geht nicht eher weiter, bis ihr euch erquickt habt, denn dafür seyd ihr einmal an meinem Zelte vorbeigekommen." Wir wollen einen analogen Fall hierher setzen, in welchem wir etwa dieselbe Redensart gebrauchen würden. Gesetzt, es führte uns ein Geschäft zu einem Landmanne, es träfe sich zufällig, daß gerade an dem Tage Erndtefest, und er also zur Uebung der Gastlichkeit aufgelegt wäre. Nach vollbrachtem Geschäfte wollten wir wieder fortgehen, aber der Landmann wollte dieß nicht zugeben, sondern nöthigte uns, bei ihm, da einmal Erndtefest wäre, zu Gaste zu bleiben. Wenn wir dagegen nun Gegenvorstellungen erhöben, so können wir uns denken, daß der Landmann, der sich nicht abweisen lassen wollte, erklären würde: „Nein, ich lasse euch durchaus nicht fort, ihr müßt bei mir essen, denn dafür ist heute Erndtefest." Er würde auch fragend sich ausdrücken können: „Für was wäre denn Erndtefest?" Dem strengen Wortsinne nach sagt er uns damit freilich, daß für diesen Zweck, daß wir bei ihm essen sollen, Erndtefest sey, daß also das Erndtefest den Zweck und die Bestimmung habe, daß wir bei ihm essen sollen. Aber natürlich will er dieß damit nicht gesagt haben, und wir sind auch weit davon entfernt, es so zu verstehen. Ein anderer Fall: wir besuchten einen Bekannten, und dieser führte uns an einen öffentlichen Belustigungsort. Hier machten wir Miene, unsere Zeche zu bezahlen, der Bekannte aber bemerkte es und wollte es nicht zulassen. Da würde er sagen können: „Lieben Freunde, das verbitte ich mir, ich werde für euch bezahlen, denn dafür seyd ihr mein Besuch." Oder wir wären zu ihm gekommen, er setzte uns zu essen vor, wir aber wollten nicht essen. Hier würde er uns mit den Worten nöthigen: „Wenn ihr nicht essen wollt, wozu seyd ihr denn zu mir gekommen?"

1 Mos. 19, 8. drückt Lot sich gegen die Sodomiter

etwa so aus: „Das muß ich mir ausbitten und halte mich für berechtigt, von euch zu verlangen, daß ihr mir die Männer in Ruhe laßt, denn dafür sind sie meine Gäste."

1 Mos. 33, 10. ist ein ganz gleicher Fall. Jakob erhebt an seinen Bruder Esau den Anspruch, daß er die für ihn bestimmten Geschenke annehmen soll, indem er etwa sagt: „Ich lasse mich nicht abweisen, lieber Bruder. Die Geschenke mußt du von mir annehmen, denn dafür habe ich die Freude, dich versöhnt und freundlich wiederzufinden."

Auch 4 Mos. 10, 31. ist ein gleicher Fall. Moses bittet den Chobab, ihn auf dem Zuge durch die Wüste zu begleiten. Chobab will ausweichen, Moses aber entgegnet etwa: „Nein, du mußt bei uns bleiben, denn dafür kennst du einmal unsere Lagerplätze in der Wüste und kannst uns zum Auge dienen."

Die übrigen Fälle sind nur um Weniges anders. 1 Mos. 38, 26. spricht Juda etwa folgendermaßen: „Thamar hat keine Schuld, es ist mir ganz Recht geschehen, wofür habe ich ihr meinen Sohn nicht zum Manne gegeben" oder, wie wir gerade in diesem Falle sagen würden: „warum habe ich ihr meinen Sohn nicht zum Manne gegeben!" d. i. so viel als: „ich hätte ihr meinen Sohn nicht vorenthalten sollen, wenn ich das nicht gewollt hätte" a). Wenn wir in diesem Falle lieber warum anwenden, um dasselbe zu sagen, was das hebräische כִּי עַל כֵּן ausdrückt, so ist zwar bei uns der Ausdruck verändert, aber die Sache ist ganz dieselbe geblieben. Denn warum heißt s. v. a. aus welchem Grunde, aber hier ist von dem Bestimmungsgrunde zu einer Handlung die Rede, und zwar von einem Grunde, welcher erst später in die Reihe der wirklichen Erscheinungen eintritt, als

a) Entsprechend würde die Drohformel seyn: Wenn du nicht willst, daß dieß oder jenes geschehe, so unterlaß dieß.

die Handlung, welcher die Idee dieses Erfolges zu Grunde gelegen hat. Und so ist es eben auch mit כִּי עַל כֵּן, welches sich ebenso, wie das Deutsche, in die entsprechende Frage עַל מָה, לָמָּה hätte einkleiden lassen. Juda will auf diese Weise sagen, er erkenne die Handlung der Thamar als gerecht an, denn er habe es darauf angelegt a) und ganz danach angefangen, daß sie so habe handeln müssen und daß es ihm so habe kommen müssen, sich diesen Erfolg also selbst muthwillig zugezogen.

Ebenso Jerem. 29, 28, frei in die Weise unseres Gesprächstones so übersetzt, daß wir eine der entsprechenden Redensarten unserer Sprechweise anbringen können, wird etwa so lauten: „Laß den Jeremia hart an! Denn wofür" oder „wozu schreibt uns dieser Mann da nach Babel u. s. w.?" Er hat es ganz darauf angelegt und will es nicht besser haben, verdient es im vollsten Maße. Das Wofür ist hier also das Für des Lohnes (עֵקֶב), den man von einer Handlung zu gewinnen beabsichtigt, für welchen man arbeitet. Lohn aber, sey er nun Belohnung

---

a) Auch dieser deutsche Ausdruck ist vom Schießen entlehnt und von dem demselben vorausgehenden Zielen, wie die Ausdrücke: etwas bezielen, Ziel der Handlung, Zielscheibe des Spottes, auf etwas abzielen. Dieses Bild liegt auch in den Wörtern: Absicht, Absehen auf etwas haben, es auf etwas absehen, etwas im Auge, auf dem Rohre, auf dem Korne haben. Wie nun in der (Ziel-) Scheibe der Mittelpunkt durch eine eingeschlagene Zwecke bezeichnet ist und auf diese hin auch der Mittelpunkt der Bestrebungen hingerichtet ist und hingeht, so scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß das Wort Zweck dieselbe Entstehung hat. Da aber ענה im Arabischen eben dieses Zielen bezeichnet und אנה am Ziele seyn, so erklärt sich אֵת als Partikel des Zielcasus (des Accus.) auch aus dieser abgeleiteten Bedeutung dieser beiden Verba. Zunächst bezeichnet es das Gegenüberstehende, den Gegenstand, dann das als vorgestecktes Ziel der Handlung Gegenüberstehende, worauf die intentio animi gerichtet ist. — Auch der Ausdruck: es auf etwas anlegen im Sinne von: es danach anfangen, stützt sich auf dasselbe Bild vom Zielen und Schießen.

oder Strafe, ist Folge und Wirkung einer Handlung nach den Gesetzen nicht einer physischen, sondern einer moralischen Ordnung der Welt.

Jerem. 38, 4: Dieser Mann werde getödtet, denn was oder wozu, wofür macht er uns durch seine Reden hier die Männer muthlos?

4 Mos. 14, 43: „Steiget nicht ins Gebirge. Ihr werdet umkommen und durch's Schwerdt fallen, denn dafür seyd ihr von Gott abgewichen." Wir würden vielleicht lieber sagen: Denn warum seyd oder wäret ihr von Gott abgefallen! Wenn aber die Israeliten nach ihrer Niederlage sich gegen Moses beklagt hätten, daß sie die Niederlage erlitten hätten, so würde er nach unserer Redeweise sich haben ausdrücken können: „Das konntet ihr nicht besser erwarten, denn dafür habt ihr nicht gefolgt. Das habt ihr also von euerm Ungehorsam. Ihr habt es ja mit allem Fleiße darauf angelegt, daß es so kommen mußte, ihr konntet es nicht anders erwarten und habt euch also nicht zu beschweren, denn ihr habt es nicht besser gewollt."

Richt. 6, 22. haben wir aufzufassen: Ach, ich weiß wohl, ich soll sterben und muß sterben, denn dafür hat sich mir ein Engel des Herrn sehen lassen.

Endlich kommen wir zu der Stelle 2 Sam. 18, 20. Hier ist zuerst zu bemerken, daß כֵּן im Kthibh fehlt. Man täusche sich nicht absichtlich, indem man übersetzt: nam de filio regis mortuo ferendus tibi est nuntius. Denn wenn sonst nichts gegen diese Uebersetzung eingewendet werden sollte, so müßte man doch wenigstens sagen, daß bei dieser Construction מֵת den Artikel haben würde. Zuerst heißt בְּשֹׂרָה nicht die Botschaft so geradehin, sondern die frohe Botschaft und בַּשֵּׂר nicht Botschaft bringen, sondern frohe Botschaft bringen. Es spricht also Ahimaaz: Laß mich doch eilen (eigentlich: ich will doch eilen, meinst du nicht?) und dem

Könige die frohe Botschaft bringen, daß ihn Gott von allen seinen Feinden glorreich errettet hat. Darauf antwortet Joab, gleichsam bedenklich lächelnd: Lieber Freund, heute bist du kein Mann von froher Botschaft, ein andermal (jedes andere Mal) würdest du damit eine frohe Botschaft gebracht haben, aber heute bringst du keine angenehme Nachricht, denn dafür ist der Sohn des Königs geblieben. Man denke sich nur, daß Ahimaaz, nur von seinem Standpunkte aus den Fall betrachtend, die Niederlage und den Tod des Rebellen für eine sehr freudige Sache hält, nicht daran denkend, daß David als Vater von der Nachricht ganz anders werde getroffen werden. Darum mag es dem ehrlichen Ahimaaz auch sehr sonderbar klingen, daß ihm Joab sagt, er werde dießmal keine frohe Botschaft bringen und täusche sich also in seiner Meinung. Man hat sich also zu denken, daß auf diese Antwort Ahimaaz ein Gesicht macht, welches wie die befremdete Frage aussieht: Wie denn so? Und mit Bezug auf eine solche Frage setzt Joab, vielleicht mit einem Achselzucken, erklärend hinzu: Ja, dafür ist dießmal der Königssohn geblieben, das macht eine Ausnahme, bringt die Natur der Umstände mit sich. So würden wir zu einem Kinde, welches uns fragte, warum denn ein Prinz, wenn er ein Verbrechen beginge, nicht eben auch so bestraft würde, als ein anderer Unterthan, antworten: Ja, dafür ist er ein Prinz, oder: das ist einmal so, denn dafür ist er ein Prinz.

Somit sind alle Stellen, in welchen die Formel vorkommt, übersetzt, und somit Gelegenheit gegeben, den Fall selbst zunächst scharf bestimmt aufzufassen und hinlänglich vorbereitet zu seiner Erklärung überzugehen. Es ist auch daran klar geworden, daß wir zwar nicht in allen einzelnen Beispielen des hebräischen כִּי עַל כֵּן unser

deutsches *denn dafür* gleich geschickt und gefällig anwenden können, daß wir aber doch in allen Fällen dieselbe Sache haben, welche der Hebräer in seinem כִּי עַל כֵּן hat, wenn wir ihr auch bisweilen eine etwas veränderte Form des Ausdrucks und Einkleidung geben; ja wir sehen ein, daß die Sache von der Art ist, daß sie vermuthlich in jeder Sprache vorkommt, unter welcher Form sie auch auftreten möge, weil sie gar nicht eine Angelegenheit der Sprache, sondern vielmehr der menschlichen Auffassungs- und Denkweise ist. Deßwegen aber, daß die hebräische Darstellungsweise nicht in jedem gegebenen Falle der unserigen genau entspricht, dürfen wir keinen Anstoß an diesem und jenem einzelnen Falle nehmen, da wir uns ja den Fall denken könnten, daß zufällig unsere deutsche oder irgend eine andere Sprache diese oder jene Darstellungsweise gar nicht haben könnte, und wir würden uns dadurch doch nicht berechtigt fühlen können, aus einem solchen Grunde nun auch der hebräischen Sprache dieselbe abzusprechen und in vorkommenden Fällen hinwegzuinterpretiren.

Unbezweifelt haben wir es hier lediglich mit einer Sache der Darstellung zu thun. כִּי עַל כֵּן bezeichnet wirklich das Vorhergehende als Zweck, und vernünftiger Weise können weder wir noch irgend Jemand das als Zweck Dargestellte als solchen anerkennen, ja nicht einmal annehmen, daß der Darstellende es wirklich als solchen betrachtet habe und betrachtet wissen wolle. Prüfen wir nun den Zusammenhang nur oberflächlich, so zeigt sich doch ganz unwidersprechlich, daß wir uns das als *Zweck* Dargestellte nur als *Folge* denken können. Denn, wie schon im Eingange bemerkt worden ist, muß es der Zeit nach allemal als später, das Andere, als dessen Zweck es dargestellt ist, als früher geschehend gedacht werden, und dieß stimmt sehr wohl überein; denn die Verwirklichung des Zweckes kann allemal nur später eintreten, als die Handlung, welche ihn verwirklichen soll.

Ferner ist es unwidersprechlich, daß die beiden Facta zu einander im Causalverhältnisse gedacht werden müssen, daß also die Zeitfolge als *causale Folge* (Wirkung oder veranlaßte Folge) anzusehen ist. Auch dieß stimmt vollkommen überein; denn vernünftiger Weise kann man bei einer Handlung nichts Anderes beabsichtigen, als was aus derselben als Folge hervorgeht, und insbesondere kann gar nichts als Absicht erscheinen, was wir nicht als causale Folge denken. Wir haben also eine *Folge*, welche als *Zweck* dargestellt ist. Wenn nun der Zweck seiner Natur nach eine zum Bestimmungsgrunde zur Handlung erhobene Folge, also eine beabsichtigte Folge ist, so können wir auch sagen, wir haben hier die *Darstellung einer* (nicht beabsichtigten) *Folge als beabsichtigte Folge*, jedoch ohne daß sie für eine solche wirklich angesehen werden kann und soll.

Diese Darstellungsweise ist bekanntlich gar nichts Seltenes, und insbesondere ist sie den Hebräern ziemlich geläufig. Wenn Terenz den Pamphilus zur Glycerion, welche auf den Scheiterhaufen zustürzt, sagen läßt: Mea Glycerion, cur te is perditum? so stellt er etwas als Zweck dar, wovon er weder selbst meint, noch auch nur sagen will, daß er es für den Zweck der Handlung halte. Seine Worte heißen zwar: *Warum gehst du damit um und siehst es darauf ab, dich zu verderben?* Er will aber sagen: *Warum fängst du es danach an, daß du dich verderben wirst? warum handelst du so, daß Verderben die Folge davon seyn wird?* Daß das hebräische לָמָּה, *wozu? zu welchem Zwecke?* עַל מָה, *warum?* eben so gebraucht wird, ist bekannt. Nicht minder bekannt ist der, namentlich den Propheten geläufige, Gebrauch des ל mit dem Infinitiv und der entsprechende Gebrauch von לְמַעַן bei der nicht beabsichtigten Folge. Aber wie לָמָּה, עַל מָה, so hat auch לָכֵן, עַל כֵּן denselben Gebrauch, nämlich allenthalben, wo man, aber gegen die Sprache, welche כֵּן nicht determina-

tiv, sondern nur demonstrativ gebraucht, nach כֵּן ein אֲשֶׁר suppliren zu können glaubt a) und darauf annimmt, כָּל כֵּן sey s. v. a. כָּל אֲשֶׁר. So übersetzen wir Ps. 45, 3: dafür hat dich (aber auch) Gott gesegnet; ganz natürlich also, daß du so schön bist, denn wie könnte es anders seyn? Ps. 42, 7: Ganz natürlich ist meine Seele gebeugt, kein Wunder, daß meine Seele gebeugt ist, denn dafür gedenke ich deiner vom fremden Lande her, wie könnte es anders seyn? oder wie sollte ich nicht betrübt seyn? Und immer nur dieselbe Denkweise liegt zu Grunde, wo sonst der Zusammenhang nöthigt, in dem Vorhergehenden, auf welches כֵּן zurückweist, eine Folge des Nachkommenden zu erkennen. Zu diesen Stellen gehört vorzugsweise Hiob 34, 27., wie der Vs. 28. darauf folgende Infinitiv mit לְ zeigt, auch Vs. 25. hat es dieselbe Bewandtniß mit לָכֵן, und man darf sich nicht daran stoßen, daß der entsprechende deutsche Ausdruck sich nicht in jedem gegebenen Beispiele gefällig genug ausnimmt, weil der Gebrauch dieser Darstellungsweise nicht ganz dasselbe Gebiet in beiden Sprachen hat. Da nun das כִּי unserer Formel wie auch sonst gar nichts zur Sache thut, so handelt es sich nur um das כָּל כֵּן derselben, und dieses ist ganz dasselbe, welches wir so eben in einigen Beispielen beobachtet haben.

Wenn nun aber כָּל כֵּן bei diesem seinem Gebrauche innerhalb und außerhalb unserer Formel gar nicht den Zweck hat, die vorhergehende Folge wirklich als Zweck zu bezeichnen, welchen Sinn hat nun also diese Darstellungsweise der Folge als Zweck? Die Frage beantwortet sich durch Folgendes. Ob die Folge einer Handlung beabsichtigt sey oder nicht, das wissen wir nur von un-

a) Allerdings kommt 1 Mos. 6, 4. אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר vor, aber dieß heißt eben nicht posteaquam, sondern post haec factum est, ut, wie auch das vorhergehende גַּם zeigt; s. Zachar. 8, 23. 20.

sern eigenen Handlungen durch ein unmittelbares Bewußtseyn. Bei den Handlungen Anderer können wir den Zweck derselben nur vermuthungsweise statuiren, indem wir dasjenige, wovon wir einsehen, daß es Wirkung der Handlung seyn werde, uns als beabsichtigt denken und die Handlung, als Ursache ihrer möglichen Wirkung, für das zur Verwirklichung derselben angewandte Mittel betrachten. Der verwirklichte Zweck tritt aber zunächst nur als Folge in der Zeit auf, oder wenn man will, als causale Folge, weil zwischen Mittel und Zweck allemal ein Causalitätsverhältniß stattfindet, und wir eine Handlung nur insoferne als ein Mittel betrachten können, als wir in ihr eine Ursache erblicken, und nur dasjenige als Zweck, was wir als ihre Wirkung betrachten müssen. Die beabsichtigte Folge unterscheidet sich demnach in ihrer Art zu erscheinen durchaus nicht von jeder andern Folge, und es ist darum sehr begreiflich, wenn Partikeln, die eigentlich nur Folge in der Zeit bezeichnen, wie עֵקֶב, עַל דְּבַר [a]), und hernach auf die Causalfrage übergetragen werden, zuletzt von Zweck und Absicht gebraucht werden; denn es

a) Beide Wörter עֵקֶב und דָּבָר sind etymologisch betrachtet Synonyma, und bezeichnen pone esse, sequi. עֵקֶב ist daher 1) Zeitfolge, Erfolg; 2) causale Folge, Wirkung, besonders nach den Gesetzen einer moralischen Weltordnung, also Lohn, und es fehlt nur noch der Sprachgebrauch für die dritte Bedeutung: Ende, finis, Zweck. דָּבָר Jos. 5, 4. ist aber keineswegs Ursache, sondern höchstens Grund, welcher auch den Bestimmungsgrund zu einer Handlung einschließt. Es ist streng erwogen Rücksicht, berücksichtigter Umstand, das, was Jem. bei einer Handlung im Auge hat. עַל דְּבַר ist demnach in Rücksicht auf. דִּבְרָה ist aber weder Beschaffenheit, noch Ursache, sondern Vorgang, Vorbild, Muster, nach welchem ein Anderer zurückblickt, nach (secundum) welchem er seinen Schritt richtet, welchem er folgt, nachfolgt, wie Ps. 110, 4. Sonst ist es s. v. a. das eben besprochene דָּבָר. Vergl. das von mir über דבר in der Beurtheilung von Maurer's Cursus S. 15 ff. Gesagte.

geschieht nach dem in der Sprache durchgreifenden Gesetze, Alles nach seiner Art sich darzustellen zu bezeichnen.

Weil wir aber bei jeder Handlung Zwecke und Absichten voraussetzen, sind wir geneigt, die Folgen der Handlungen als beabsichtigt anzusehen. Natürlich halten wir nicht jede Folge als beabsichtigt. Weil Alles, was wirklich seyn soll, möglich seyn muß, und uns über die Wirklichkeit der Absicht keine Einsicht zugelangt, so beurtheilen wir die Folgen nach ihrer Möglichkeit beabsichtigt zu seyn, und halten sie, mittelst eines Schlusses a posse ad esse, für wirklich beabsichtigt, wenn die Möglichkeit beabsichtigt zu seyn uns in dem Maße vorhanden erscheint, daß wir uns nicht mehr denken können, daß sie nicht beabsichtigt seyn sollten. Da wir nun möglich dasjenige nennen, was die formalen Bedingungen des Wirklichen hat, so werden wir also auch sagen können, wir halten eine Folge für beabsichtigt, wenn sie die formalen Bedingungen des Beabsichtigten hat, und indem wir eine Folge als beabsichtigt erklären, erklären wir, daß sie, von unserm Standpunkte aus betrachtet, mit den formalen Bedingungen des Beabsichtigten erscheint, und dieß zwar in dem Maße, daß wir uns nicht mehr denken können, daß sie nicht wirklich beabsichtigt seyn sollte. Da nun zu einer beabsichtigten Folge gehört, daß dieselbe vorausgedacht und gewollt sey, so sind die formalen Bedingungen derselben Vorausdenkbarkeit und Wollbarkeit, und indem wir eine Folge als beabsichtigt oder als Zweck bezeichnen, erklären wir sie demnach als eine vorausdenkbare und wollbare Folge. Diese beiden Kriterien des Zweckes sind auch da nöthig, wo wir etwas als Zweck unserer eigenen Handlungen einem Andern darstellen wollen; denn Niemand wird sich überzeugen können, daß wir etwas wirklich beabsichtigt haben, wovon er einsieht, daß es sich nicht vorausdenken und

(vernünftiger Weise) nicht wollen läßt a). Da nun die Vorausdenkbarkeit einer Folge darin besteht, daß sie nicht nur nothwendige Folge der Handlung ist, sondern auch nahe genug liegt, um von dem absehenden Blicke erreicht und berechnet werden zu können, die Wollbarkeit aber darin, daß sie wählbar, also in einer gewissen Beziehung ein *Wohl*, etwas Gutes, etwas, das wir *gut heißen*, ist, so erklären wir, wenn wir etwas als Zweck bezeichnen, als eine so weit nahe liegende und gutzuheißende Folge, daß wir uns für angewiesen halten, sie als wirklich beabsichtigt anzusehen, und wenn wir uns gegen Jemand apodiktisch dahin äußern, erheben wir an ihn den Anspruch, eine Folge seinerseits als naheliegend und gutzuheißend anzuerkennen, als unter welcher Bedingung allein er im Stande ist, unserm Ausspruche Beifall zu schenken, selbst den Fall gesetzt, daß wir von unsern eigenen Handlungen sprächen.

Dieß ist denn nun auch der Sinn der Formel עַל כֵּן und כִּי עַל כֵּן, so wie aller verwandten Ausdrücke. Sie bezeichnen das, worauf sie sich beziehen, als *vorausdenkbare und gutzuheißende Folge*, und dieß zwar in demjenigen Maße, daß man, so weit es auf diese formellen Bedingungen allein ankommt und von allen anderweiten Umständen, welche sonst etwa unsere Ueberzeugung hierbei bestimmen, abstrahirt wird, sich in dem Falle befindet, wo man sich für angewiesen hält, eine Folge als wirklich beabsichtigt anzuerkennen.

Natürlich, daß, wo eine solche Bezeichnung der Folge als Zweck ernstlich gemeint ist, zugleich die wirkliche Ueberzeugung vom Stattfinden der Absicht ausgedrückt, auch

a) Daß Vieles auf gut Glück hin unternommen wird, ändert diese Ansicht nicht. Denn wenn Jemand beim Einsetzen in die Lotterie sich wirklich von der Absicht leiten läßt, das große Loos zu gewinnen, so wird Niemand seinem Verstande deßhalb ein Compliment machen.

an den Andern der Anspruch erhoben ist, nach der Einsicht in die Möglichkeit der Absicht die Wirklichkeit anzuerkennen. Aber dieser Anspruch kann nur dann erhoben werden, wo keine anderweitigen Rücksichten der Anerkennung des wirklichen Stattfindens der Absicht entgegentreten. Wo aber der Fall nun von der Art ist, daß trotz dem Vorhandenseyn der formellen Bedingungen gewisse anderweitige Rücksichten der Annahme, daß Absicht wirklich stattfinde, entgegenstehen, so fällt natürlicher Weise der Anspruch auf Anerkennung der Wirklichkeit derselben von Seiten des Lesers oder Hörers von selbst hinweg, und es bleibt nur der Anspruch und die Voraussetzung an den Andern stehen, die Folge in dem mehrmals angegebenen Maße vorausdenkbar und gutzuheißend zu finden. Und wo nun die Sprache dergleichen Zweckformeln sanctionirt, ohne daß von Seiten des Sprechenden die Ueberzeugung vom wirklichen Stattfinden des Zweckes gehegt und also auch an den Hörer und Leser der Anspruch nicht erhoben wird, in dem als Zweck Bezeichneten wirklich einen Zweck anzuerkennen, da treten die Formeln auf als Ausdrücke der als (leicht) berechenbar und gut zu heißend vorausgesetzten Folge, der Folge, welche die formellen Bedingungen der beabsichtigten Folge in einem Maße hat, daß man wenigstens gerechtfertigt erscheint, wenn man sie um deßwillen für wirklich berechnet und gutgeheißen erklärt und den sonst allemal stattfindenden Schluß a posse ad esse macht. — Die Formel denn dafür, welche sich also eigentlich reducirt auf den Sinn von: denn dieß ist der Zweck davon, daß, dieß ist die Absicht bei dem, daß, modificirt sich unter den angegebenen Umständen auf die Bedeutung: denn dieß ist die naheliegende und gutzuheißende Folge davon, daß.

Freilich könnte und sollte man diesen Sinn eigentlich auf geradem Wege durch eigentlich zu nehmende Worte ausdrücken, nicht aber auf diesem Umwege. Indessen man

wählt diesen Umweg und hat natürlich dabei gewisse besondere Absichten, über welche jedoch im Allgemeinen eine bestimmte Rechenschaft zu geben fast kaum möglich ist, da die Schwierigkeit, über einen so subtilen Gegenstand allgemein mit gleich bequemer Anwendbarkeit auf jeden concreten Fall sich auszudrücken, schon in den bisher gegebenen allgemeinern Zügen groß ist. Anstatt also durch abstracte Argumentationen uns vielleicht von der Verständlichkeit zu entfernen, wollen wir an den Beispielen das Weitere erläutern. 1 Mos. 38, 26. sagt Juda: „die Thamar ist von meiner Seite von jedem Vorwurfe frei, denn dafür (d. h. denn um mir dieses Scandal zuzuziehen — — man würde es nämlich vollkommen verstehen, wenn dastünde כִּי לְהָבִיא זֹאת עָלַי וגו׳). habe ich ihr meinen Sohn nicht zum Manne gegeben." Dieß reducirt sich allerdings, da Juda weit entfernt gewesen ist, etwas dieser Art durch seine Handlungsweise hervorrufen zu wollen, auf das Geständniß, daß er dermalen einsehe, er müsse diese üble Folge seiner Handlungsweise als vorausdenkbar und vom Standpunkte des Rechts aus betrachtet, für gut, d. h. für gerecht, anerkennen und gutheißen. Indem er sie aber geradezu als beabsichtigt bezeichnet, zeiht er sich zugleich der größten Thorheit, eine so unangenehme Folge vorausgedacht und risikirt, also gut geheißen und genehmigt zu haben. Denn während ihn eigentlich nur der Vorwurf der Unüberlegtheit trifft, daß er nicht daran gedacht hat, daß Thamar sich rächen werde, nimmt er freiwillig den Vorwurf auf sich, es recht geflissentlich und muthwillig darauf angelegt zu haben, daß ihn diese Folge treffen mußte; er läßt dem Leser gar nicht zu, milder über ihn zu urtheilen, als über einen Menschen, der sich mit vollem Bewußtseyn unangenehme Folgen zuzieht, indem er jedem schonenderen Urtheile durch die Erklärung zuvorkommt, daß er es auf diese Folge abgesehen habe, indem er in alle Consequenzen, die in Bezug auf ihn aus einem solchen Verfahren

gezogen werden müssen, sich ergibt und zu denselben förmlich auffordert. — Die Anwendung des Gesagten auf 4 Mos. 14, 43. (wo man den Sinn verstehen würde, wenn es hieße (כִּי לִנְפֹּל בַּחֶרֶב וגו׳) ist leicht, nur daß Mose den Israeliten ansinnt, ein so ungünstiges Urtheil über ihre eigene Handlungsweise selbst zu fällen, und ihnen durch das Zuvorkommen mit diesem apodiktischen Urtheile jede Ablehnung des Vorwurfes im voraus abschneidet. Denn jedenfalls sagt man mit diesem Urtheile zunächst etwas Falsches, das derjenige, zu welchem man spricht, sich in der angegebenen Weise selbst berichtigen muß. Er wird dadurch also genöthigt, sich das, was man ihm sagen will, selbst zu sagen, und die Consequenzen, welche aus diesem Urtheile zu ziehen sind, selbst zu ziehen [a]). — Derselbe Fall ist Jerem. 29, 8. 38, 14., wo in der einen Stelle Zephanja, in der andern Zedekia genöthigt seyn soll, das Thörichte derselben ohne Widerrede selbst zuzugeben, und in der Nothwendigkeit seiner Bestrafung mit dem Sprechenden sogleich übereinstimmen und anerkennen soll, daß Jeremia etwas Anderes, als dieß, nicht habe erwarten können, sich also auch nicht werde zu beschweren haben [b]). In den Stellen 1 Mos. 18, 5. 19, 8. 33, 10. 4 Mos. 10, 31. dient der Ausdruck zur Motivirung einer als unablehnbar darzustellenden Bitte (wie er auch in den drei zunächst vorhergehenden Beispielen eine Anforderung und Anspruch als unabweislich, gleichsam im voraus schon zugestanden, darstellen soll). Man würde einsehen, daß es von Seiten der drei Männer, welche den Abraham besuchen, eine diesem und seiner Gastfreundschaftlichkeit sehr schmeichelhafte Erklärung wäre, wenn sie sagten, sie

a) Ihr habt die Gottheit, die himmlische Gerechtigkeit, geradezu dazu aufgefordert, würden wir etwa sagen.

b) Tu l'as voulu, du hast es nicht besser gewollt, sagen wir bisweilen in solchen Fällen. Nämlich eine Folge wird als risquirt dadurch bezeichnet, d. h. als vorausgedacht und gutgeheißen in einem nur wenig andern Sinne.

wären in der Absicht an seinem Hause vorübergegangen, um bei ihm bewirthet zu werden. Denn sie hätten es dann als eine voraussetzbare Folge ihres Vorübergehens angesehen, daß Abraham sie bewirthen würde, und dieselbe sogar wirklich vorausgesetzt. Jetzt kommt ihnen Abraham mit der Erklärung entgegen, daß sie in dieser Absicht an seinem Zelte vorübergegangen seyen. Damit erklärt er es nicht allein für eine vorausdenkbare und, vom Standpunkte der Gastpflicht betrachtet, gutzuheißende (nicht abzulehnende) Folge ihres Vorbeikommens, sondern indem er sie geradehin als vorausgedacht und gutgeheißen bezeichnet, kommt er jeder Einwendung gegen seine Bitte zuvor. Er erklärt ihnen nämlich, er habe das gute Zutrauen zu ihnen, daß sie einen so hohen Grad von Gastfreundschaftlichkeit bei ihm werden vorausgesetzt haben und darin einverstanden gewesen seyen, durch Ablehnung der Bewirthung ihn nicht kränken zu dürfen a). Die Anwendung auf die drei übrigen Fälle ist leicht. Etwas schwieriger ist und mehr den Charakter einer üblichen Formel hat כִּי עַל כֵּן 2 Sam. 18, 20. Indessen sieht man ein, daß das Unangenehme dieser Siegesbotschaft als eine Folge davon sich darstellt, daß der Tod des Königssohnes stattgefunden hat. Diese Folge bezeichnet nun Joab gegen den Ahimaaz als eine solche, welche derselbe als eine vorausdenkbare und gutzuheißende (gegen die sich nichts sagen läßt) anerkennen soll. Aber um ihm nicht die Gründe sagen zu müssen, warum denn dieß so sey (weil ein Krieger, welcher dem Tode um des Rebellen willen ausgesetzt gewesen ist, es wohl als einen Uebelstand bemerken könnte, daß das Verhältniß des Absalom zu David für die überstandenen Gefahren nicht einmal die Aussicht gewährt, etwas den König Erfreuendes er-

---

a) Wenn ihr meine Bewirthung nicht habt annehmen wollen, so muß ich glauben, daß ihr mich habt beleidigen wollen, würden wir sagen.

wirkt zu haben), setzt er voraus, daß Ahimaaz die Sache in dieser Weise bereits anerkannt habe. Er sagt also zu ihm, er traue ihm zu, daß er durch eine Würdigung der Natur der dießmaligen Umstände bereits eingesehen habe, daß es eine vorausdenkbare und gutzuheißende (keine Einwendung zulassende) Folge sey. Er weicht also dem Falle aus, für seine Person den Umstand als vorausdenkbar und gutzuheißende Folge bezeichnen zu müssen, und stellt den Ahimaaz so, daß dieser gar nicht mehr sagen kann, daß er einer weitern Erklärung bedürfe, also es zugeben muß, daß er den Zusammenhang der Dinge bereits eingesehen und jetzt eine Meinung ausgesprochen habe, welche bei seinen sonstigen Einsichten nicht hätte ausgesprochen werden sollen. Man wird den Ausdruck unmittelbar verstehen, wenn man ihn sich mit einem Achselzucken gesprochen denkt. Ein Königssohn hat gleichsam das Recht, vorauszusetzen, daß sein Tod auch da, wo er eine Freude für das Land seyn sollte, ein betrübtes Ereigniß ist, und es muß ihm gleichsam zugestanden werden, daß er berechtigt ist, unter allen Umständen in dieser Ueberzeugung zu sterben; der Lauf und die Ordnung der Dinge bringt es einmal so mit sich, daß man die Folge allemal als vorausgedacht ansehen und nichts dagegen einwenden kann. — Richt. 6, 22. erklärt sich sehr leicht, nur hat man sich die Worte zu denken: nur, um zu sterben, mußte es mir begegnen, einen Boten Gottes zu sehen zu bekommen; vergl. 1 Sam. 28, 9. Hier spricht nämlich die Zauberin zu Saul, welcher den Geist des Samuel von ihr heraufbeschworen haben will, während er doch die Ausrottung der Todtenbeschwörung selbst geboten hat: וְלָמָה אַתָּה מִתְנַקֵּשׁ בְּנַפְשִׁי לַהֲמִיתֵנִי, gleichsam als hätte ihr Saul gesagt, daß er eben nur in dieser Absicht zu ihr komme. Sie will aber ihren Untergang nur als eine Folge mit den formalen Bedingungen der wirklichen Absicht bezeichnen.

Recensionen.

1.

Anglo = Katholicität.

Zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit.

Von

Dr. G. V. Lechler.

---

1. Lectures on the prophetical office of the church, viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism. By John Henry Newman, B. D. fellow of Oriel College, Oxford. 2. ed. Lond. 1838.
2. The Standard of Catholicity etc. By the Rev. G. E. Biber, LL. D. Lond. 1840.

Was in der anglicanischen Kirche derzeit vorgeht, ist von der Art, daß nicht nur die Angehörigen derselben, aus einer sichern Ruhe (wofern sie derselben genießen) aufgeregt, sich zu entscheiden und für oder wider Partei zu nehmen genöthigt sind, sondern auch die Aufmerksamkeit Auswärtiger in Anspruch genommen wird und man der Sache auf den Grund zu sehen wünschen muß. Und letzteres ist nicht bloße Neugierde, so daß diejenigen, welche jenen Vorgängen gespannt folgen, nur dem Publicum glichen, das einem Spiele oder Wettkampfe beiwohnt, sondern wir sind in mehr als einer Hinsicht bei jener Angelegenheit betheiligt. Einmal fehlt es, bei aller in die Augen fallenden Verschiedenheit, denn doch nicht an Berührungspunkten und Aehnlichkeiten zwischen den dies-

seitigen Zuständen und den dortigen. Sodann hat man in England die deutsch-protestantische Kirche im Auge, fällt Urtheile über sie, hegt Wünsche, die sich auf uns beziehen, und will uns den Weg weisen und Mittel an die Hand geben, die unser Bestes befördern sollen. Da es sich also mitunter um uns handelt, so wollen wir auch dabei seyn.

Nun hört man verschiedene Urtheile über Pusey und seine Partei oder Schule (von dieser nämlich ist hier die Rede), ja selbst darüber, was denn das Eigenthümliche jener Richtung sey, sind die Leute nicht einig unter einander. Der Eine klagt über Mysticismus, der Andere über Skepsis; der Eine hält dafür, man wolle von Seiten jener Männer dem Systeme der anglicanischen Kirche und Theologie etwas anhängen, das demselben nicht innerlich und wesentlich angehöre, dem Andern scheint die nothwendige Consequenz jenes Systemes hier ausgesprochen zu werden.

Um den Gegenstand authentisch darzustellen, legen wir die beiden Schriften zu Grunde, deren Titel oben stehen: die erstere eine Hauptschrift der puseyitischen Richtung, von einem geistvollen und einflußreichen Vertreter derselben; die zweite, von einem Deutschen, der, seit längerer Zeit in England lebend, Mitglied der anglicanischen Kirche geworden ist und eine der geistlichen Weihen erhalten hat. Letztere Schrift ist als Ausdruck der hochkirchlichen Ansicht zu betrachten, sofern dieselbe von der Richtung Pusey's sich unterscheidet.

Gehen wir auf die Sache selbst ein. Der wesentliche Mittelpunkt, das punctum saliens in der Richtung Pusey's und seiner Anhänger ist in dem Titel unserer Abhandlung angedeutet: es ist die Anglo-Katholicität. Sie wollen der anglicanischen Kirche den Charakter der Katholicität vindiciren. Das apostolische Glaubensbekenntniß enthält den Artikel: sanctam ecclesiam catholicam;

in der lutherischen Uebersetzung heißt es: eine heilige christliche Kirche; die englische Uebersetzung ist dem Originale treuer geblieben, und der Artikel lautet im Common-prayer-book: the Holy Catholic Church. Diese Kleinigkeit, daß das Wörtchen catholic im Symbolum stehen geblieben ist, hat ein Moment. Da das apostolische Glaubensbekenntniß in jedem Gottesdienste der anglicanischen Kirche recitirt und von der Gemeinde dem Geistlichen nachgesprochen wird, so bleibt nicht nur das Wort „katholisch" in gutem Andenken, sondern auch der Gedanke und das Bewußtseyn einer umfassenden Einheit der christlichen Kirche, der man angehöre, wird lebendig erhalten. Hiermit ist ein Element gegeben, das unter begünstigenden und erregenden Verhältnissen ein fruchtbarer Keim werden konnte zu einer verhältnißmäßig neuen und überraschenden, dem Gehalte nach großartigen, der praktischen Tendenz nach ungemein wichtigen Anschauungsweise. Nehmen wir noch dazu, daß die anglicanische Kirche, so viel sie auf ihre Eigenschaft, als katholische Kirche, hält, so wesentlich doch auch reformirte Kirche ist und sich der römisch-katholischen Kirche entgegenstellt, so kommen wir dem specifischen Gehalte der Anglo-Katholicität näher.

Zum Beweise, daß das catholic der Ausgangspunkt der fraglichen Richtung ist, berufen wir uns auf Newman, der in der Einleitung zu obiger Schrift sich so äußert: „Was Christen besonders bedürfen und zu fordern berechtigt sind, das ist eine positive Lehre über die Gegenstände, von denen es sich handelt. Sie haben eine Frage an ihre Lehrer zu machen über den Sinn des Artikels in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, der sie zum Glauben an „die heilige katholische Kirche" verpflichtet. Es ist eine armselige Antwort auf diese Frage, wenn man bloß auf einen Angriff gegen den römischen Katholicismus sich einläßt und nachweist, daß derselbe eine übertriebene und irrige Auffassung jener Lehre enthalte.

Irrig oder nicht, eine Auffassung wenigstens enthält er sicherlich, und diejenige Religion, welche eine Auffassung versucht, sey diese auch unvollkommen oder extrem, leistet mehr als diejenigen, welche gar keine versuchen" a). — „Wenn die englische Kirche den Beruf hat, der bis jetzt noch nie in einem beträchtlichen Maße oder auf einem haltbaren Fuße erfüllt worden ist b), eine Theologie darzustellen, welche katholisch ist, aber nicht römisch, so liegt in diesem Umstande ein besonderer Grund dafür, daß ihre Mitglieder achtsam seyn sollten auf Gelegenheiten, den unterscheidenden Charakter derselben an den Tag zu legen und zu verwirklichen. Solche Gelegenheiten sind vielleicht schon früher in unserer Geschichte vorgekommen, und nicht benutzt worden, und es ist möglich, daß sie nie wiederkehren; indessen gibt der gegenwärtige unbefestigte Zustand der religiösen Meinung unter uns wenigstens einen Wink, den zu benutzen Pflicht ist" c).

Den Zustand der religiösen Meinung nämlich schildert Newman so: „Jeder freue sich des Rechts, die Religion für sich selbst zu wählen und festzusetzen; man ziehe dem Glauben das Prüfen und Untersuchen vor, bestreite jede, wenn auch noch so heilige Wahrheit, halte nur denjenigen Glauben für männlich, welcher mit Zweifeln begonnen habe, und nur diejenige Religion für vernünftig, die man sich selbst geschaffen habe. Unter solchen Umständen sey Discussion erlaubt und sogar Pflicht, über eine Wahrheit, welche eigentlich einfach ein Glaubensartikel seyn sollte" d).

Zu diesen innern Verhältnissen kommen noch äußere,

---

a) Newman, Romanism and Popular Protestantism, S. 7. (Introduction).

b) Vergl. a. a. O. S. 20., das anglicanische System (die Via media) habe kaum jemals existirt, außer auf dem Papiere, sey nie in Ausführung gebracht worden, außer stückweise.

c) A. a. O. S. 24 f.

d) A. a. O. S. 2 f.

welche „die Predigt der reinen anglicanischen Lehre begünstigen. In einer früheren Zeit hatte die Tendenz des bloßen Protestantismus sich noch nicht mit der furchtbaren Klarheit entwickelt, welche dessen spätere Geschichte begleitet hat. Ehe Deutschland rationalistisch wurde und Genf socinianisch, konnte der römische Katholicismus als die gefährlichste Entstellung des Evangeliums betrachtet werden, und das mochte die Mitglieder unserer Kirche auffordern, ihre Streitigkeiten mit dem Protestantismus im Ausland und dem Dissent daheim fallen zu lassen, als in der Gegenwart eines gemeinsamen Feindes. Aber heutzutage, wo die Verbindung des Protestantismus im Auslande mit Unglauben so einleuchtend ist, — was hat der erstere für Ansprüche auf unsere Sympathie? Und zu welcher Theologie kann der gewissenhafte Protestant, unbefriedigt von seinem Systeme, seine Zuflucht nehmen außer zum römischen, es sey denn, daß wir unsere charakteristischen Principien entwickeln und ihm zeigen, daß er katholisch und apostolisch seyn kann, ohne römisch zu werden" a).

Hiermit sind die Verhältnisse bezeichnet, welche eine durchgeführte Entwickelung des Bewußtseyns der anglicanischen Kirche begünstigen, zu derselben aufzufordern, ja sie zur Pflicht zu machen scheinen. Daß der Anglicanismus sich als die Mitte weiß zwischen römischem Katholicismus einerseits und „bloßem" oder „populärem" Protestantismus andererseits, liegt bereits in dem Bisherigen, so wie in dem Titel der newman'schen Schrift. Es handelt sich jetzt nur noch um den concreten Gehalt des Begriffes „katholisch", d. h. um die genauere Bestimmung des Verhältnisses zu den beiden Seiten, der römischen und der protestantischen, so wie um die Entwickelung der Voraussetzungen und Folgerungen, welche mit

a) A. a. O. S. 25.

jenem Mittelpunkte, dem Begriffe der Katholicität, zusammenhängen.

Das große Schisma, welches vor drei Jahrhunderten in der occidentalischen Christenheit eingetreten ist, hat die Kirche in zwei Theile geschieden, die Römischkatholischen auf der einen, die Protestanten auf der andern Seite. Während man nun die anglicanische Kirche auf die letztere Seite zu stellen pflegt, will sie (nach Pusey und Newman) dieß nicht zugeben, sie will zu keiner von beiden Seiten gehören. Sie behauptet, die richtige Mitte zu halten, die gediegene Consistenz der katholischen Kirche ohne ihre Verderbnisse, die Reinheit der reformirten Kirchen ohne deren haltungslose Zerfallenheit zu besitzen. Demungeachtet liegt doch das Geständniß, daß man der römischen Kirche näher sey, in Erklärungen wie die folgende.

„Der Romanismus verhält sich zur wahren Katholicität, wie die Verderbniß zur Wahrheit. Zwar kann jeder Irrthum irgend welcher Art ein Verderbniß der Wahrheit genannt werden; indessen bezeichnen wir mit diesem Ausdrucke eigentlich nur solche Arten des Irrthums, die nicht Verneinungen, sondern Verkehrungen, Verdrehungen oder Uebertreibungen einer Wahrheit sind. So ist der Romanismus Mißbrauch und falsche Richtung, nicht Abwesenheit des rechten Princips. Verschwendung und Geiz sind beides Fehler und Gegensätze der wahren und weisen Freigebigkeit; aber der Geiz unterscheidet sich von der letzteren im Principe, die Verschwendung nur in einzelnen Umständen, in Zeit und Ort, Person, Art des Gebens u. dergl. Auf der andern Seite kann Verschwendung gelegenheitlich das gefährlichere Extrem seyn, da sie der feinere Fehler ist, der populärere, der edle Geister eher anziehen kann und eher einer Tugend gleichsieht. Dieß entspricht einigermaßen dem gegenseitigen Verhält-

nisse des Romanismus, Protestantismus und der katholischen Wahrheit. Der Romanismus ist eine unnatürliche und mißgestaltete Entwickelung der Wahrheit, nicht weniger gefährlich, weil er noch Spuren der echten Züge derselben an sich hat und ihren Namen usurpirt, so wie das Laster den Namen von der Tugend entlehnt, indem der Stolz oft Selbstachtung genannt wird u. dergl. Auf der andern Seite würde Niemand einen bloßen Protestanten Katholik nennen, es sey denn, daß dem Worte ein völlig neuer Sinn gegeben würde, einem Zwecke zulieb. Der Romanismus hat das Princip des echten Katholicismus in sich, aber im Zustande der Verkehrung; der populäre Protestantismus ermangelt des Princips. — Dieselbe Auffassung des Romanismus liegt darin, wenn wir unsere kirchlichen Veränderungen im 16. Jahrhundert eine Reformation nennen. Ein Gebäude ist nicht reformirt oder reparirt worden, wenn man es niedergerissen und wieder aufgebaut hat, sondern das Wort wird dann gebraucht, wenn das Haus im Wesentlichen geblieben ist, was es zuvor war, nur im Einzelnen verbessert oder wiederhergestellt. Gleicherweise bekennen wir Anglo-Katholiken uns nicht zu einer vom Romanismus verschiedenen Religion, wir bekennen uns zu ihrem ganzen Glauben, ausgenommen die Entstellungen" a).

Ist der Begriff der Katholicität, d. h. der Allgemeinheit und Einheit, der Hauptbegriff, so muß auf das Zusammengehören der Christenheit trotz aller trennenden Zeiten und Räume ein besonderes Gewicht gelegt werden. Daher nach rückwärts die Anknüpfung an die früheren Zeitalter der Kirche, nach vorwärts die Richtung auf Union.

Was fürs Erste die Union betrifft, so ist es auf den ersten Anblick ein auffallender Widerspruch, Union zu

a) A. a. O. S. 50 ff. (Lecture I.)

beabsichtigen und doch die Gegensätze zwischen sich und anderen Kirchengemeinschaften, namentlich den Dissenters zu Haus und den Protestanten draußen, so hervorzuheben. Indessen wäre letzteres doch nur dann ein verkehrtes Verfahren, wenn man die Union oberflächlich faßte und herbeizuführen suchte. Eine wahre Vereinigung und Aufhebung von Gegensätzen im Religiösen und Kirchlichen, wie in allen Dingen, schließt die scharfe Hervorhebung der Verschiedenheit so wenig aus, daß sie vielmehr durch letzteres Verfahren bedingt ist. Und dürften wir das Wiedererwachen der confessionellen Gegensätze als positives Zeichen der herannahenden Union betrachten, so könnte letztere wahrlich nicht mehr sehr ferne seyn.

„Unter allen den zahlreichen Wechseln, durch welche unser rastloses und aufgeregtes Zeitalter so bemerkenswerth ist, ist keiner auffallender, als der Uebergang, welcher in dem kurzen Zeitraume von einigen Jahren in der öffentlichen Stimmung stattgefunden hat, von der sanguinischesten Erwartung einer allgemeinen Herrschaft des Friedens und der Wahrheit zu der ernstlichsten Besorgniß einer allgemeinen Erschütterung. Wenn wir uns erinnern an die einmüthige laute Verkündung des eiligen Eintreffens der gesegneten Zeit, wo alle Unterschiede und Feindschaften in der sogenannten christlichen Welt aufhören würden, wo, den Oelzweig der Liebe vorgetragen, die evangelische Wahrheit einen leichten Sieg gewinnen würde über die Geister eines erleuchteten Zeitalters; wenn wir der zu leichtgläubigen Herzlichkeit gedenken, womit beinahe einmüthig die große Masse nüchterner und wahrhaft frommer Christen mit speculativen Philanthropisten, wilden Schwärmern und religiösen Demagogen einstimmten in den täuschenden Ruf: Friede, Friede! wo doch kein Friede war; wenn wir den gegenwärtigen Zustand der öffentlichen Stimmung mit dem damaligen vergleichen, die Aussichten jenes Tages mit dem Aussehen der Dinge

im gegenwärtigen Augenblicke — was für eine mächtige Umwandlung ist über den Geist unseres Traumes gekommen! Das Gefühl der Sicherheit hat dem der Unruhe Platz gemacht, einem Zustande leichtgläubiger Zuversicht ist ein Zustand unbehaglicher Ahnung gefolgt; der Freudenruf der Harmonie und des Triumphs ist umgewandelt in den Ton der Vorbereitung zu schrecklichem Kriege, zu einem verzweifelten gigantischen Kampfe" a).

Diese Schilderung, so sehr sie vom englischen Standpunkte aus wahr seyn mag, ist doch eben so sehr von Deutschland wahr. Nehmen wir noch das Folgende hinzu:

„Während ein Theil der Mitglieder unserer Kirche geneigt ist, bis auf einen gewissen Punkt die Reformation zu verwerfen, und sich beeifert, so weit als möglich zurück zu gehen und Vieles, was damals als gefährlich unterdrückt oder als nutzlos fallen gelassen wurde, wiederherzustellen, so hat ein anderer Theil derselben eine eben so starke Neigung, gegen die Reformation Beschwerde zu führen, daß sie Vieles nicht durchgesetzt habe, was noch hätte vollbracht werden sollen; sie gehen eifrig darauf aus, die Reformation weiter zu führen, indem sie Vieles abthun, was damals sorgfältig erhalten wurde" b).

Man meint eine Schilderung deutscher Zustände zu

---

a) Biber, Standard of Catholicity, ch. I. S. 1 f. Der Titel dieses Werkes, „Panier der Katholicität," erklärt sich aus der Frage, die sich der Verfasser ch. I. S. 8 f. stellt: „Welches sind die vereinigenden Punkte, die als Panier der Einheit im Lager der streitenden Kirche erhoben zu werden verdienen, um die herumschweifenden Kämpfer der Kirche zu sammeln, zugleich als Signal für die Heere ihrer Feinde, um sie einzuladen, die falschen Banner zu verlassen, unter denen sie fechten, und sich unter das wahre Labarum zu reihen, dem allein die Verheißung des Sieges gilt?"

b) Biber, ch. I. S. 9 f.

lesen; denn bei uns, wie dort, finden Bewegungen und Kämpfe statt, bei denen man auf die Reformation und über dieselbe hinaus zurückgeht; es scheint eine Krisis für die Reformation selbst eingetreten zu seyn. Unter den Umständen jedoch, wodurch sich die Verhältnisse nationell von einander unterscheiden, ist einer der charakteristischesten dieser. Dort ist zwar auch innerhalb der Kirche von England Verschiedenheit der Ansichten über das Wesen des Christenthums, über das Ziel, dem man zusteuern, über die Maßregeln, die man ergreifen solle. Allein es findet doch im Ganzen mehr Harmonie statt innerhalb der anglicanischen Kirche, als innerhalb der protestantischen Kirche in Deutschland. Denn dort steht die Opposition, nicht nur des römischen Katholicismus, sondern auch des Protestantismus, außerhalb der Kirche, als Dissent; bei uns steht die Opposition innerhalb der Kirche selbst, und eine Opposition zudem, welche viel radicaler ist, als die der Dissenters gegen die Kirche von England. Man hat also dort eher Aussicht zu einer Verständigung der Kirche mit sich selbst, aber die Hauptschwierigkeit wird deßhalb wohl nicht leichter gelöst werden; nämlich die Hauptaufgabe ist zuletzt doch eine die Nation betreffende. Gesetzt nun, daß die Gegensätze bei einer Nation sich in zwei Gesammtkirchen darstellen und sodann Differenzen sich innerhalb dieser Kirchen entwickeln, während bei der andern Nation Eine Staatskirche besteht, der übrigens ein großer Theil der Nation als mannichfaltige Denominationen von Dissenters gegenübersteht, seit vielen Menschenaltern selbständig constituirt, so versteht es sich gerade noch nicht von selbst, daß im letztern Falle die Union zunächst des Volkes selbst eher werde zu Stande kommen können, als im erstern Falle. Und wenn bei uns die Kluft zwischen den Ansichten ungleich weiter ist, als zwischen den verschiedenen Denominationen von Dissenters und der Kirche von England, so gehen dort die Interessen desto weiter

auseinander, so daß die Sache sich so ziemlich ausgleicht.

Die aus dem Dringen auf Katholicität hervorgehende Anknüpfung an frühere Zeitalter des Christenthums spricht sich in zwei Begriffen aus, in der Tradition und in der apostolischen Succession.

„Die protestantischen Confessionen" — sagt Newman — „stimmen, so weit sie auch in wichtigen Punkten auseinander gehen mögen, doch darin überein, daß alle behaupten, sich auf die Schrift zu berufen, sie mögen nun Independenten heißen oder Baptisten, oder Unitarier oder Presbyterianer u. s. f. Anders verhält es sich mit den Römischkatholischen: diese berufen sich nicht unbedingt auf die Schrift, sie sind nicht gewillt, vermöge bloßer Schriftbeweise zu stehen oder zu fallen; — nicht daß sie die Schrift verwerfen würden, es wäre ein großes Unrecht, wenn man das sagen wollte, — sondern obwohl sie zugeben, daß die Schrift das Wort Gottes sey, so behaupten sie, daß dieselbe nicht das ganze Wort Gottes sey; sie gestehen offen, daß sie ihren Glauben noch nach etwas Anderem, außer der Schrift, reguliren, nämlich nach den bestehenden Ueberlieferungen der Kirche" a). — Die katholische Lehre von der Tradition weiß Newman in ihrer Schönheit (a beautiful theory) zu fassen, auch gegen manche Einwendungen zu vertheidigen; z. B. den Gedanken, daß die Tradition nicht authentisch gesammelt und urkundlich nachweisbar sey, schlägt er, als auf Mißverständniß beruhend, durch die Bemerkung ab, es gebe keine Corporation, Gesellschaft oder Brüderschaft irgend welcher Art, die nicht gewisse herkömmliche Regeln und Gebräuche haben, welche nirgends niedergeschrieben seyen. Selbst heutzutage werde ein großer Theil des englischen Landrechts unter der Sanction einer solchen Ueberlieferung

a) Romanism a. pop. Prot. Lect. I. S. 37 f.

verwaltet; es sey nicht in einem förmlichen beglaubigten Coder enthalten, es beruhe auf Herkommen und Vorgängen. So verhalte es sich mit der kirchlichen Tradition, Tradition sey gleichförmiger Gebrauch. Wenn die Römischkatholischen sagen, sie hangen der Tradition an, so sey die Meinung, daß sie glauben und handeln, wie Christen von jeher geglaubt und gehandelt haben; sie folgen dem Gebrauche, wie Richter und Geschworene thun.

Newman gibt zu, daß die katholische Theorie von der Tradition consequent und theilweise haltbar sey; aber das gibt er nicht zu, daß die Theorie eben in Betreff derjenigen Sätze Stich halte, für welche sie geltend gemacht wird. Sie haben zu beweisen, nicht bloß, daß es ein traditionelles System dieser Art gegeben und bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat, sondern daß, was sie Besonderes haben, einen Theil desselben bildet. Wollte man sich weigern, überhaupt auf die Frage von der Tradition einzugehen, weil die Bibel ja die gesammte göttliche Offenbarung enthalte, und die überlieferten Lehren nur so weit apostolisch seyen, als sie in der Schrift enthalten seyen, so hieße das den fraglichen Punkt voraus als wahr annehmen, und würde uns überdieß in Schwierigkeiten verwickeln. Ein Christ verweilt zwar nicht gerne bei der Frage, die aber von den Römischkatholischen sicherlich gemacht wird und die beantwortet werden muß: wie wissen wir, daß die Schrift von Gott kommt? Es ist nicht in Abrede zu ziehen, daß wir in der gegenwärtigen Zeit die Schrift auf allgemeine Ueberlieferung hin annehmen; wir erhalten sowohl die Bibel selbst, als die Lehre, daß sie göttlich eingegeben sey, durch Ueberlieferung. Diese Lehre ist eine von den frommen und tröstlichen Wahrheiten, „die wir gehört und gelernt haben, und die unsere Väter uns gesagt haben, die Gott unseren Vorvätern befohlen hat ihre Kinder zu lehren." Die

große Masse der Protestanten glaubt an die Göttlichkeit der Schrift genau auf denselben Grund hin, auf welchen die Römischkatholischen sich verlassen zu Gunsten ihres eigenen irrigen Systems, nämlich weil man sie dasselbe gelehrt hat. Folglich heißt, die Tradition als etwas an sich selbst Unvernünftiges und Unzuverlässiges verlachen, so viel als, die Grundlage unseres eigenen Glaubens an die Schrift schwächen, und ist eine große Grausamkeit gegen die große Menge ungebildeter Personen, welche verpflichtet sind, zu glauben, was ihre Lehrer ihnen sagen. Behauptet man aber, daß fromme Protestanten „das Zeugniß in sich selbst haben," als ein sicheres Merkzeichen von der Wahrheit der Schrift in ihren eigenen Herzen, so ist zwar die Thatsache unleugbar, und es ist ein hinreichender und wohlthuender Beweis für sie, daß die Lehren in der Schrift wahr sind, aber es beweist nicht, daß das Buch selbst, das wir Bibel nennen, und zwar das Ganze, durch Inspiration geschrieben sey; auch sind wir deßhalb noch nicht berechtigt, das äußere Zeugniß der Tradition, welches uns versichert, daß es sich so verhält, zu erlassen. — Nun, das, was uns von der Göttlichkeit der Schrift versichert, kann uns möglicherweise auch andere Glaubensartikel bringen, es sey denn, daß die Schrift ausdrücklich dagegen entschieden hat.

Wie sollen wir also den Römischkatholischen entgegnen? Wir müssen und können ihnen furchtlos entgegentreten auf dem Grunde und Boden des Alterthums, auf den sie sich zurückziehen. — Wie wir dem protestantischen Sectirer zugeben, daß die Schrift die inspirirte Schatzkammer des gesammten Glaubens ist, aber behaupten, daß seine Lehren nicht in der Schrift stehen, so stimmen wir mit den Römischkatholischen darin überein, daß wir uns auf das Alterthum als unseren großen Lehrer berufen, aber wir leugnen, daß seine Lehren im Alterthume zu finden sind. — Wir behaupten, daß seine

angebliche Tradition nur eine Tradition von Menschen ist, daß sie nicht bis zu den Aposteln hinaufreicht, daß die Geschichte ihrer Einführung bekannt ist [a]).

Newman sucht zu zeigen, daß die römischen Theologen, wo es darauf ankommt, ein bestimmtes Dogma aus den Vätern und aus der Tradition zu beweisen, nicht aufrichtig bei ihrer Aufgabe bleiben, sondern über die Schrift und Tradition am Ende eine andere Auctorität setzen, die der unfehlbaren Kirche. Er benutzt dazu Beispiele aus Bossuet, Milner, Petavius und Bellarmin.

„Wenn irgend eine Stelle aus einem der Kirchenväter ihrer gegenwärtigen Lehre widerspricht, und man ihnen dann bemerkt, daß, was auch nur ein alter Schriftsteller in seinen Tagen direct widerspreche, nicht könne katholische Lehre gewesen seyn zu der Zeit, wo er sie widersprach, so verdammen sie ohne Weiteres die betreffende Stelle als ungesund (häretisch) und irrthümlich. Bringt man eine Anzahl von Auctoritäten bei, so fahren sie in der gleichen Weise fort: die eine wird mißdeutet, eine andere bei Seite gesetzt, eine dritte wird zwar zugelassen, aber ohne daß der gehörige Werth auf sie gelegt wird" [b]).

Von Bellarmin wird die Beweisführung für die Lehre vom Fegfeuer angeführt; sein Verfahren wird so charakterisirt. „Ein römischer Theologe kann nicht im Ernste argumentiren zur Vertheidigung der römischen Lehre; er hat eine zu feste Zuversicht über ihre Wahrheit (falls er in seinem Glaubensbekenntnisse aufrichtig ist), um fähig zu seyn, das Gewicht kritisch abzumessen, das diesem oder jenem Beweisgrunde zu geben sey. Er nimmt die Entscheidung seiner Kirche als wahr an, und die Thatsachen oder Zeugnisse, die er anführt, werden viel-

a) A. a. O. Lect. I. S. 42 ff. 39. 47 f.

b) A. a. O. Lect. II. S. 69 ff.

mehr dazu beigebracht, um eine Deutung zu erhalten, als um einen Beweis zu liefern. — Wenn Bellarmin zuerst die Väter anführt, um das Fegfeuer zu beweisen, so ist es in der That nur ein Deuten derselben; er lehrt, was sie meinen sollten, — was man aus christlicher Liebe voraussetzen müsse, daß sie meinten, — was sie meinen konnten, so weit die Worte selbst gingen, — was sie wahrscheinlich meinten, in Betracht, daß die Kirche so meinte, — und was man als die Meinung der Worte voraussetzen könnte, selbst für den Fall, daß die Verfasser es nicht so meinten, vermöge der Ansicht, daß sie in vager Weise sich ausdrückten, und als Kinder, daß sie in der That etwas Anderes meinten, als was sie ausdrücklich sagten, und daß sie am Ende nur die Sprecher der damaligen Kirche waren, welche, obwohl stillschweigend, dennoch, da sie ja die Kirche war, sicherlich dieselbe Lehre hatte, welche seither Rom bestimmter gefaßt und bekannt gemacht hat. Das heißt, Bellarmin mit derselben christlichen Liebe behandeln, mit der er nach dieser Voraussetzung die Väter behandelt hat, und hoffentlich kommt unsere Voraussetzung der thatsächlichen Wahrheit näher. — So viel über den ersten Gebrauch der Väter; aber nachher, wo Bellarmin Solches bemerklich macht, was er für Irrthümer hinsichtlich des Gegenstandes hält, behandelt er sie nicht als Organe der unfehlbaren Kirche, sondern als Individuen, deutet ihre Sprache buchstäblich oder nach dem Zusammenhange, und verurtheilt sie demnach. Die fraglichen Väter — scheint er sagen zu wollen — dachten wirklich wie das neuere Rom denkt; denn, wäre dieß nicht der Fall, so müßten sie von der Kirche ihrer Zeit abgewichen seyn; denn die damalige Kirche lehrte, wie das neuere Rom lehrt, weil Rom die Kirche ist, und die Kirche immer das Gleiche lehrt."

„Wie hoffnungslos ist es also, mit Römischkatholischen zu streiten, als ob sie über den Grund des Glau-

bens in der Anwendung des Grundsatzes mit uns übereinstimmten, so sehr sie dieß auch behaupten mögen. Unser ist das Alterthum, ihnen gehört die bestehende Kirche. Sie sind der Ansicht, daß die Väter meinen sollten, was Rom seither festgesetzt hat, und daß Rom die Meinung derselben besser kenne, als sie selbst. Ihr Verfahren ist ein Lehren, nicht ein Disputiren oder Beweisen. Sie deuten, was dunkel ist im Alterthume, reinigen, was einen Zusatz hat, verbessern, was falsch, vervollständigen, was unvollständig, machen harmonisch, was mannichfaltig ist" a).

Die weitere positive Entwickelung des formellen Princips der Anglo-Katholicität knüpft sich an den Begriff des „Privaturtheils" an.

„Alle Welt ist darüber einverstanden, daß es ohne Privaturtheil (selbständiges Denken des Individuums) keine Verantwortlichkeit gibt, und daß in der Wirklichkeit der Geist des Menschen selbst, und nichts sonst, der Grund seines Glaubens oder Nichtglaubens, seines Handelns oder Nichthandelns, gemäß seinem Glauben, ist. Es fragt sich bloß: welches sind die Mittel, die unsere Wahl leiten sollen, und welches ist die rechte Weise, dieselben anzuwenden? Die Mittel, welche uns gegeben sind, um unser Urtheil dadurch zu bilden, sind, abgesehen von den übernatürlichen, theils innere, theils äußere. Die inneren Mittel sind gemeiner Menschenverstand, natürliches Gefühl von Recht und Unrecht, die Gemüthsbewegungen, die Einbildungskraft, Vernunft u. dergl. Die äußeren sind Schrift, bestehende Kirche, Tradition, Katholicität, Gelehrsamkeit, Alterthum und die Nationalreligion. Das sind die Mittel, durch welche Gott den

a) A. a. O. Lect. II. S. 71 ff., bes. 84—87. Es fällt in die Augen, wie sich diese Charakteristik, mit unbedeutenden Modificationen, auch auf die Auslegungsweise der Schrift bei vielen protestantischen Theologen anwenden läßt.

Christen die Kenntniß von seinem Willen und seiner Vorsehung beibringt. Einigen ertheilt er alle diese Mittel, Allen einige derselben. Dem größeren Theile der Welt hat er nur drei derselben gegeben: Gewissen, Vernunft und Nationalreligion; einem großen Theile der Christenheit gibt er keine äußere Leitung außer durch die Kirche; Anderen nur die Schrift; Anderen Kirche und Schrift. Der Römischkatholische möchte die Sache vereinfachen, indem er Vernunft, Schrift und Alterthum entfernt; der populäre Protestantismus möchte uns aller dieser äußern Mittel, den Text der Schrift ausgenommen, berauben. Aber der wahre katholische Christ ist derjenige, welcher nimmt, was ihm Gott gegeben hat, sey es größer oder kleiner, welcher nicht das Kleinere verachtet, weil er das Größere erhalten hat, indessen dasselbe dem Größeren auch nicht vorzieht, sondern alle so gebraucht, wie es sich gebührt, und zu Gottes Ehre."

Der Verfasser gibt zu, daß es schwer sey, diese verschiedenen Mittel zu Gewinnung göttlicher Wahrheit zu vereinigen, indem sie in einigen Fällen nach dem ersten Anscheine nicht harmoniren. Er stellt deßhalb Regeln darüber auf, wie man sich in Collisionsfällen zu verhalten habe [a]). Wenn es sich darum handelt, wie das Selbstdenken (private judgment) und die Auctorität der Kirche in Glaubenssachen sich mit einander vertragen, so finden wir diese Erklärung:

„Einige Dinge sind Gegenstände der Meinung, andere der Untersuchung. Die Frage ist einfach die, ob und wie weit die Lehre der Kirche apostolisch ist. Könnten wir nun durch Schriftforschung zu einem einstimmigen Resultate gelangen, wie wir hinsichtlich der gewöhnlichen Lebensereignisse alle mit einander übereinstimmen, so wäre es gut; aber da dieß nicht der Fall ist, so müssen wir auf

a) A. a. O. Lect. V. S. 157 ff.

Quellen zurückgehen, die es uns möglich machen, uns zu vereinigen, und eine solche ist, behaupte ich, das kirchliche Alterthum. Die Kirche legt eine Thatsache dar, nämlich apostolische Ueberlieferung, als einen doctrinellen Schlüssel zur Schrift, und das Selbstdenken ergeht sich jenseits der Schranken dieser Tradition; jedes von beiden ist auf seinem eigenthümlichen Gebiete thätig und innerhalb desselben verantwortlich. — Die allgemeine Kirche ist nicht nur verpflichtet, die Wahrheit zu lehren, sondern sie wird auch stets göttlich geleitet, dieselbe zu lehren. Die Kirche überliefert den Glauben nicht bloß durch menschliche Mittel, sondern hat auch eine übernatürliche Gabe für diesen Zweck. Es ist offenbar in keiner Weise eine Inconsequenz, wenn man sagt, erstens die Schrift enthalte den seligmachenden Glauben, und sodann, die allgemeine Kirche habe kraft einer göttlichen Gabe denselben stets gepredigt. Wir setzen folglich nicht die Kirche der Schrift entgegen, sondern machen sie zur Bewahrerin und Auslegerin der Schrift a). —"

„Wir haben so wenig Vollmacht, die Uebereinstimmung des Alterthums zu verwerfen, als die Schrift selbst zu verwerfen; unserem Selbstdenken geschieht so viel oder so wenig Eintrag durch das Joch des katholischen Sinnes, als durch das Joch der Schrift selbst. Die Schrift ist eine Beschränkung unseres Selbstdenkens: sie fordert unsere Beistimmung, sie bedroht uns, wenn wir diese verweigern. — Wir mögen die Schrift verwerfen, wie wir das Alterthum verwerfen, und wir mögen die Verantwortung für dasjenige auf uns nehmen, was in der andern Welt sich entweder als unvermeidliches Nichtwissen, oder als freier Wille ausweisen wird. — Der Ausdruck „Glaubensregel," welcher derzeit gemeiniglich so genommen wird, daß er die Bibel an und für sich selbst bezeichne, scheint, nach dem Urtheile der anglicanischen Kirche, eigentlich auf Bibel

---

a) A. a. O. Lect. VIII. S. 232 ff.

und katholische Tradition zusammengenommen, sich zu beziehen. Diese beiden in ihrer Verbindung machen eine gemeinsame Regel aus: die Schrift wird durch Tradition ausgelegt, die Tradition durch die Schrift bestätigt. Die Tradition gibt einer Lehre die Form, die Schrift gibt ihr das Leben; die Tradition lehrt, die Schrift beweist a)."

Nach dem Bisherigen liegt die Bedeutung der Tradition darin, daß sie das Mittel seyn soll, die Schrift authentisch zu erklären, wenigstens bei den nothwendigen Glaubensartikeln. Es ist dieß dasselbe, wie die Forderung des Vincentius von Lirinum, ut — interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Natürlich wird hierfür nicht nur aus der Schrift Alles beigebracht, was zu Gunsten der Kirche als des Pfeilers und Grundes der Wahrheit rc. gesagt ist, sondern auch aus den officiellen Erklärungen der anglicanischen Kirche und aus den Schriften der angesehensten älteren Theologen derselben werden Zeugnisse aufgesucht für die Auctorität der Tradition zur authentischen Schriftauslegung. Das ist nun Alles nicht bloße Speculation und Theorie, sondern wird sofort praktisch angewendet. Da man das kirchliche Alterthum hoch schätzt, apostolische Wahrheit in der Tradition zu haben sich bewußt ist, so werden die Kirchenväter mit großem Fleiße studirt, verbesserte kritische Ausgaben derselben, auch wohl mit englischer Uebersetzung, um die Lectüre derselben recht populär zu machen, veranstaltet; so ist z. B. das Commonitorium des Vincentius von Lirinum in Oxford neu herausgegeben worden, an andern Kirchenvätern arbeiten Pusey und Newman selbst. Man liest die Väter, bemüht sich, recht unbefangen sich in ihre Anschauungen, ihre Denkweise zu vertiefen, geht in Beziehung auf allegorische Exegese bei ihnen in die Schule und nimmt ihre mystische Anschauung der Natur

a) A. a. D. Lect. XI. S. 333. 335.

mit Freuden an, wonach Symbole der heiligen Geschichten und Lehren überall in der Natur gefunden werden.

Aber eben diese Erhebung der Tradition und des kirchlichen Alterthums erregt auf anderen Seiten der Kirche von England entschiedene Opposition. Es will Vielen „fast unglaublich" scheinen, „daß unter denen, welche dem Geheimnisse der Bosheit abgesagt haben, das da versuchte, das Licht Gottes unter einen Scheffel zu stellen, sich Leute finden sollten, welche einem Buche voll heiliger Urkunden, die so bestätigt und geehrt, so vermehrt, vorgetragen und vervollkommnet sind, wie der Kanon der Schrift von der Eröffnung des alten bis zum Schlusse des neuen Testamentes, keine höhere Stellung zuerkennen wollen, als die eines Zeugen, der vorgefordert wird, um dasjenige nachträglich zu beweisen, was zu lehren die Tradition den Hauptberuf und das ausschließliche Vorrecht haben soll" a).

Man geht von dieser Seite auf die Schrift zurück und sucht aus ihr selbst ihre Unabhängigkeit von der Tradition als der Basis und dem Auslegungsmittel derselben zu erweisen. Wenn man die Schriften des neuen Testamentes mit einander vergleiche, so ergebe sich, so wenig dieselben in Form eines menschlichen Systemes die Wahrheit lehren, doch so wenig irgendwo eine Spur von Unvollständigkeit der Wahrheiten, die daselbst dargelegt seyen, daß man vielmehr durch die Fülle, wo nicht den Ueberfluß, überrascht werde, womit für ihre Erhaltung gesorgt sey, indem es kaum einen Satz in der ganzen Reihe der Schriftwahrheiten gebe, für den sich nicht mehr als eine Stelle zur Beweisführung oder Erläuterung anführen lasse. Ueberdieß verrathe sich ein Mißtrauen gegen die stetig wirksame Thätigkeit des heiligen Geistes in der Kirche, durch das ängstliche Streben, eine deutlichere und bestimmtere „ursprüngliche Tradition" christlicher Wahrheit ausfindig zu

a) Bibor, Standard of Cath., ch. VII. S. 108 f.

machen. Ferner wird geltend gemacht, wenn wir die Eigenthümlichkeit des geschriebenen Gotteswortes erwägen, und den Zweck, der durch die Wirkung desselben erreicht werden soll, so können wir der Folgerung nicht ausweichen, daß die fortgesetzte Prüfung des Glaubens und Gehorsams der Kirche (indem es ihr überlassen wurde, aus dem Zeugnisse der Schrift das Wesen ihrer Lehre und den Geist ihrer Anordnungen zu entnehmen) ein wesentlicher Theil der Absicht Gottes sey bei Gründung seiner Kirche auf Erden, und daß folglich jeder Versuch, die Kirche dieser steten Uebung ihres Glaubens und ihres Gehorsams gegen Gott zu überheben, indem eine todte Beistimmung zu gewissen bestimmt gefaßten Sätzen und ein formelles Sichfügen in gewisse specifische Gebräuche an die Stelle derselben gesetzt werde, in der That insofern ein Hintansetzen der göttlichen Absicht, folglich eine höchst gefährliche Sünde sey. Es sey nämlich zu fürchten, daß die Aufmerksamkeit und die Herzen der Mitglieder der anglicanischen Kirche von der lebendigen und dauernden Vorsorge abgezogen werden möchten, welche Gott durch die Gegenwart seines heiligen Geistes getroffen hat für die richtige Auslegung seiner Schrift und die rechte Regierung seiner Kirche a).

Sodann läßt man sich aber auch aposteriorisch auf die Tradition ein. Schon der Umstand — wird bemerkt — errege ein Vorurtheil, das nicht zu Gunsten der Tradition sey, daß das Wort „Tradition" in einer so weiten und mannichfaltigen Bedeutung genommen werde, daß es, Proteus gleich, so oft man es fassen wolle, den Händen entschlüpfe und in einer andern Gestalt erscheine. Und nicht bloß die gemeine Bedeutung des Wortes Tradition, sondern auch das Wesen und die Ausdehnung der Auctorität, welche derselben zugeschrieben werde, sey ebenso wenig genau bestimmt, und zwar sey dieß schon bei den

a) A. a. O. ch. VIII. S. 184 f. 198 ff.

frühesten Kirchenschriftstellern der Fall. Die positiven Resultate endlich betreffend, welche man aus der Tradition schöpfen könnte, so möchten die erwarteten großen Geheimnisse am Ende auf ein nascetur ridiculus mus hinauskommen a).

In diesen Gedanken wüßten wir nichts zu finden, das nicht gegen die katholische Traditionslehre unter uns ebenfalls gesagt worden wäre. Wenn auf dieser Seite eine Stelle aus den 39 Artikeln geltend gemacht wird, welche die Sufficienz der Schrift behauptet, so ist damit das noch nicht widerlegt, was von der andern Seite als Beweis dafür geltend gemacht wird, daß die Kirche von England dem kirchlichen Alterthume, der katholischen Tradition eine gewisse Auctorität zuerkenne.

Die katholische Kirche muß erinnern, es sey höchst inconsequent, wenn man einmal die Tradition der Kirche als Auctorität gelten lasse, dann doch die Dogmen zu verwerfen, welche Rom nicht erfunden, sondern von der Tradition überkommen habe. Dagegen vertheidigt sich die moderne Schule dadurch, daß sie eine Grenze setzt, bis zu welcher die Tradition Auctorität habe, jenseits welcher sie aufhöre, katholische zu seyn. Die Erörterung dieses Punktes ist ganz charakteristisch.

„Die Verheißung der Wahrheit" — sagt Newman — „welche der Kirche gegeben ist, ist mehr oder weniger von einer Bedingung abhängig gemacht, welche die Kirche bereits seit mehreren Jahrhunderten aufgehört hat zu erfüllen. Diese Bedingung ist Einheit, welche von Christus und den Aposteln gleichsam zu dem sacramentlichen Canale gemacht wird, durch welchen alle Gaben des Geistes, und unter ihnen Reinheit der Lehre, der Kirche zugeführt werden. Einheit ist das besondere Kennzeichen der Jünger Christi, und das Besitzrecht auf ihre Vorzüge. „Daran

a) A. a. O. ch. VIII. S. 141; vergl. Append. IV.

wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seyd, wenn ihr Liebe unter einander habt" und „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen." Christus betet für seine Apostel, und durch sie für alle Gläubigen, „daß sie Eins seyen", und Paulus sagt: „es ist ein Leib, ein Geist, ein Glaube" u. s. w. Diese Schriftstellen drücken sehr stark die Bedingtheit der Vorzüge des Evangeliums durch eine sichtbare sowohl als sittliche Einheit aus. Das eine Bild Christi, das Bundessiegel, welches Allen aufgedrückt werden muß, die da selig werden wollen, ist nur dann den Seinigen aufgeprägt, wenn sie zusammengebracht und zusammengeschaut werden; durch ihre Trennung und Uneinigkeit wird es zerbrochen. — Da die katholische Kirche nicht mehr eine ist im vollsten Sinne des Wortes, so erfreut sie sich auch ihrer verheißenen Vorzüge nicht mehr im vollsten Sinne des Wortes. Und daß die Reinheit der Lehre einer von den auf diese Weise beeinträchtigten Vorzügen ist, ergibt sich klar aus der einfachen Thatsache, daß die getrennten Zweige der Kirche in den einzelnen Glaubenspunkten von einander abweichen. Diese Uneinigkeit unter den Zeugen der Wahrheit, welche einst nicht vorhanden war, ist der sichtbare Beweis, daß die Reinheit der Lehre Noth gelitten hat, wie sie zugleich die geheimnißvolle Ursache davon ist."

„Ist diese Ansicht von der Sache im Ganzen richtig, so würde daraus folgen, daß die Kirche des Alterthums in allen Gegenständen der Lehre unser Muster seyn wird, bis dahin, wo sie in Theile zerbrach und an die Stelle katholischer Uebereinstimmung besondere und locale Meinungen setzte, daß aber seit jener Zeit die Kirche kein volleres Maß der Wahrheit besessen hat, als sie, wie wir sehen, heutzutage besitzt, nämlich bloß den Fundamentalglauben. Offenbar ist dieß das Princip, das von unseren Schriftstellern angenommen ist bei ihren Streitigkeiten hinsichtlich derjenigen Punkte des Glaubensbaues, in

welchen unsere Kirche sich von ihren Schwestern unterscheidet. Sie berufen sich auf die Zeiten, wo die Kirche nur eine Sprache redete; sie berufen sich auf das Alterthum, als den Zeitraum, wo alle Christen im Glauben unter einander einig waren."

„Wenn die Römischkatholischen uns auffordern, eine Linie zu ziehen zwischen dem reinen und verdorbenen Zeitalter der Kirche, — — so fragen wir: sind nicht offenbar die Christen gegenwärtig getheilt? was die Römischen selbst die Ersten seyn werden anzuerkennen. Dann muß es eine Zeit gegeben haben, wo diese Trennung begonnen hat, wenn sich auch nicht Jahr und Tag bezeichnen lassen. Nun eben von der Thatsache des Schisma leite ich die Verderbniß der Lehre ab; die eine ist eingetreten, sobald und so weit die andere eingetreten ist, ob auch die Geschichte der einen und der anderen unbekannt sey. — Es handelt sich um Grad und Ort, nicht zu gedenken der Unvollkommenheit historischer Urkunden. Wer vermag die förmlichen Acte vom Schisma aufzuzeigen, welche sich durch die ganze Kirche ziehen und zusammenlaufen wie Spalten in einem Körper, so daß er in Bruchstücke zersplittert? — Mögen nun Einige bloß die vier ersten Jahrhunderte, Andere die Periode bis auf Gregor den Großen und die Sendung Augustin's nach England, ein Dritter die ganze Reihe von Jahrhunderten bis zu der Trennung des Ostens und Westens, d. h. beinahe 800 Jahre, als „katholisches Alterthum" gelten lassen, — das sind nur unwesentliche Abweichungen, während der Grundsatz klar und von Allen anerkannt ist. Wann immer das unglückselige Ereigniß stattgefunden haben mag, es ist längst vorüber, und seine Wirkungen leben bis auf den heutigen Tag. Jahrhundert auf Jahrhundert ist die allgemeine Kirche mehr uneinig, zwieträchtig und verderbt geworden. Unter diesen Umständen ist es äußerst tröstlich, zu wissen, daß gewisse

Verheißungen an dieselbe unwiderruflich sind, sofern sie ihr auf die bloße Bedingung ihres Daseyns hin gegeben sind; nämlich daß das apostolische Amt (der apostolische Dienst am Worte) und die Gegenwart Christi in jenem Amte fortdauern soll bis zu der Welt Ende. Und was den apostolischen Verheißungen verheißen ist, das ist, wir vertrauen darauf, auch dem apostolischen Glauben verheißen. Das ursprüngliche Glaubensbekenntniß, das Paulus dem Timotheus anvertraute, und das die ersten Generationen als den fundamentalen Glauben betrachteten, bleibt uns und allen Christen in der Welt stets unverloren; die Pforten der Hölle haben jenen Glauben nicht überwältigt. Was man früher besessen haben mag von streng traditioneller Natur; was von reichen, aber unsortirten und nicht verzeichneten Schätzen; was von Gütern, zu heilig oder zu zart, um urkundlich in Worte gefaßt zu werden, seyen es Erläuterungen der Schrift, oder Principien für Auslegung derselben, oder apostolische Gebräuche: jedenfalls besitzen wir noch den wesentlichsten Gehalt des Glaubens; und daß wir noch so viel haben, ist in Betracht der zahllosen Unfälle, denen er ausgesetzt gewesen ist, eine höchst gnädige und zugleich höchst wunderbare Fügung der göttlichen Vorsehung" a).

Die bisher dargelegte Lehre von der Tradition verdient eine weitere Erwägung. Es dürfte nicht schwer

---

a) Newman, Romanism etc. Lect. VIII. S. 243 ff. 255 ff. — Fragt man, worin der Inhalt dieses glücklich geretteten Glaubensrestes, diese Quintessenz des seligmachenden Glaubens bestehe, so sind es die zwölf Artikel des apostolischen Symbolums. Diese sind nämlich der Grundinhalt der Schrift; sie sind von jeher das christliche Glaubensbekenntniß gewesen, das bei der Taufe abgelegt werden mußte; das nicänische Symbolum ist die orientalische, das apostolische Symbolum die occidentalische Recension eines und desselben Glaubensbekenntnisses. Vergl. Lect. IX. X: On the essentials of the Gospel.

seyn, sie Manchen zu empfehlen und eine höchst wichtige Seite an ihr herauszukehren, worauf der Anwalt dieser anglicanischen Theorie selbst hinweist.

Ist es nicht eine Consequenz der deutschen Reformation, die sich gegenwärtig unter uns vollzieht? Hatte die deutsche Reformation eine Kritik geübt an dem ihr vorliegenden Glaubensvehikel, indem sie von der Bibel, als dem echten Kerne des Gotteswortes, die Tradition, die sich darum angelegt hatte, als ungehörige menschliche Schale lostrennte, so ist es nur eine Durchführung desselben kritischen Princips, wenn nun auch in der Bibel geschieden wird zwischen Gotteswort und Menschenwort, und ersteres am Ende auf einen Kern reducirt wird, der ebenso unverhältnißmäßig klein ist, verglichen mit dem ganzen Inbegriffe der Schrift, wie die Schrift ein unverhältnißmäßig Kleines gewesen war gegen die Gesammtmasse der Tradition. Wie nahe liegt nun für denjenigen, welchem bei diesem Ergebniß unheimlich wird, der Gedanke, die Prämisse selbst, welche zu diesem Schlusse geführt hat, umzustoßen, um den ganzen Proceß zu vernichten, d. h. auf die Tradition wieder zurückzugehen und an ihr dem Worte Gottes wieder eine breitere, sicherere Grundlage zu geben. Da sich dieß mit Anknüpfung an den schleiermacher'schen Gedanken von dem christlichen und kirchlichen Bewußtseyn ausführen läßt, so kann es gar nicht als unwahrscheinlich angesehen werden, daß, wie bei den Anglo-catholicks, so auch bei uns der Versuch gemacht werden könnte, dem „bloßen" Protestantismus gegenüber eine Art Katholicität zu entwickeln und die Tradition — der Schrift selbst zuliebe — wieder zu Ehren zu bringen.

Allein, genauer angesehen, ist es mit der Herabsetzung der Tradition nicht so bestellt, wie es auf den ersten Anblick scheint. Einmal wird neuerdings die von der Kirche successiv vollbrachte Ausbildung und Formu-

lirung der biblischen Lehre in ihrem Rechte weit mehr anerkannt, als bei den Rationalisten der älteren Schule zu geschehen pflegte; — und das ist doch ein Anerkennen der Tradition. Sodann ist auch die negative Kritik, welche gegen die so solidarisch gefaßte biblische und kirchliche Lehre zu Felde zieht, nicht gemeint, als individuelles Denken (private judgment) aufzutreten. Nicht die subjective Kritik, sondern die „im Laufe der Jahrhunderte sich vollziehende Kritik" ist der Wahlspruch. Und was ist das anders als eine Tradition in ihrer Art? Freilich an Differenzen fehlt es nicht. Ein Unterschied zwischen dieser modernen Tradition und der katholischen besteht darin: bei der römisch-katholischen und englisch-katholischen Theorie ist die Wahrheit vom Anfange (des Christenthums) an in absoluter Vollkommenheit vorhanden, das Fortschreiten ist bloß Zutagekommen des Latenten, Entfaltung des im Keime Gegebenen. Die Tradition ist still wie die Strömung eines Flusses, ehe Felsen denselben unterbrechen; taucht ein Irrthum auf, so tritt die bisher im Dunkel gelegene Wahrheit in's Licht des Bewußtseyns und wird (in Form einer Protestation gegen Häresie) ausgesprochen. Bei der anderen Theorie von Tradition ist dagegen wirklicher Fortschritt; es findet nicht ein bloßes Auseinanderschlagen des Keimes statt, sondern auch ein Absterben von Anschauungen und Neugeburt von anderen, ein Umschmelzen und Umarbeiten aus einer Form in die andere, wobei der Gehalt selbst auch mit verwandelt wird. Also sowohl Ausgangspunkt, als Bewegung und Ziel sind sehr verschieden. Doch ist das Gemeinschaftliche, daß auf die in der Gesammtheit sich entwickelnde Vernunft zurückgegangen, daß das Subjective dem Objectiven untergeordnet wird, daß das Individuum sich im Ganzen zu orientiren sucht und in ihm die Wahrheit, die Ergänzung und Controle seiner Einseitigkeit und Unvollkommenheit zu finden sich bewußt ist. Bei beiden

Wegen wird im Gange der Sache und in der geschicht-lichen Bewegung Vernunft gefunden, und die Aufgabe ist nur, die Zeiten vollständig zu begreifen und nicht bloß etwa eine Seite parteiisch herauszuheben. Was von dem Vertheidiger der orthodoxen Traditionstheorie zugestanden wird, daß nämlich die Beweisführung aus der Tradition hard and delicate sey, daß unendliche Willkür sich einzumischen pflege, das findet auch hier seine volle Anwendung. Der Eine geht von dem durch die unfehlbare römische Kirche festgestellten Dogma aus, und glaubt an der Hand desselben das Gesetz der traditionellen Bewegung zu erfassen; der Andere weiß die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses als das Fundament des christlichen Glaubens und geht mit diesen auf die „Väter" zurück. Dem Dritten ist der speculative Pantheismus die vollkommene Wahrheit; er geht in die Vergangenheit zurück und findet ihn Schritt für Schritt sich entwickelnd. Jeder stützt sich auf die Tradition und Jeder lernt von ihr, beweist aus ihr etwas Anderes. Welcher hat die Tradition und die Geschichte des christlichen Dogma's begriffen, welcher mißdeutet? Welcher hat den Schlüssel, womit sich die Hieroglyphen der Geschichte entziffern lassen?

So verschieden die Gründe lauten, aus denen man die Tradition als Lehrerin verehren zu müssen glaubt, so ist doch, wenigstens unbewußt, der Drang, die Vernunft des lebendigen und geschichtlich fortschreitenden Gesammtbewußtseyns zur Controle zu nehmen, der Hauptbeweggrund. Verhält es sich so, dann ist es nicht zu rechtfertigen, wenn man irgendwo einen Grenzpfahl setzt mit der Aufschrift Ne plus ultra, d. h. jenseits soll die Tradition Auctorität haben, diesseits keine mehr. Wie denn die anglicanischen Theologen, auch die altlutherischen, verschiedene Grenzen der Traditionsauctorität setzen.

Allein wir können einerseits demjenigen nicht wider-

sprechen, welcher geltend macht, es gebe keinen Punkt der Urgeschichte des Christenthums, auf welchen wir den Finger legen könnten und sagen: bis zu diesem Punkte wurde die Kirche in Reinheit und Einfachheit der Lehre und Zucht erhalten; im Gegentheile seyen die Keime mancher wirklichen Verderbnisse in den frühesten Zeitaltern deutlich zu erkennen, ja es lasse sich aus der Schrift selbst beweisen, daß sogar schon in der apostolischen Zeit Verkehrtheiten und Verderbnisse aller Art nicht nur sich in die Kirchen eingeschlichen, sondern in einigen derselben sogar das Uebergewicht gewonnen haben. Wird doch selbst von den Vertheidigern der Tradition zugestanden, daß es nie einen Zeitpunkt gegeben habe, wo die Kirche plötzlich in den Abgrund des Irrthums versunken wäre; sie sagen nicht, sie sey je so gesunken, daß sie nicht in einem wahreren Sinne schon wäre gesunken gewesen [a]).

So gut aber in jedem, auch dem reinsten Zeitalter die Beimischung von Irrthum an der Wahrheit erkannt wird, so gut muß auch in jedem Zeitalter Wahrheit anerkannt werden, und eine ganze Periode, ganze Jahrhunderte als aller Wahrheit baar und ledig zu verdammen, mag zwar, als eine That der Kraft, dem Bewußtseyn schmeicheln, ist aber jedenfalls eine ungeschichtliche und fruchtlose Weise. Es ist hier nicht von einer Ansicht die Rede, die man sich nur als möglich einbilden und durch Consequenzenmacherei als Extrem setzen könnte, sondern es ist leidige Thatsache, daß es Leute gibt, die in Ernst davon sprechen, daß man auf Alles, was seit drei, vier Jahrhunderten geschehen sey, zurückgehen und es wie das Gewebe der Penelope auflösen müsse, um den Uebeln unserer Zeit abzuhelfen. Schade, daß man dabei nicht stehen bleiben kann, sondern, nachdem man einmal angefangen, Jahrhundert um Jahrhundert auflösen muß, bis am Ende nichts mehr übrig bleibt, das man an die Stelle des Auf-

a) Biber, Stand. Ch. I. S. 10 f.; Newman, Rom. Lect. VIII. S. 250.

gelösten setzen könnte. Wie dort bei der Position, so hier bei der Negation, ist es unmöglich, eine Grenzlinie zu ziehen; weder das schlechthin unfehlbare Ansehen, noch das schlechthin irrthümliche Verfehltseyn eines Zeitraums als Ganzen will sich, bei genauerem Zusehen, halten lassen. Und wie der Kanon des Vincentius: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, atomistisch und empiristisch verstanden, am Ende auf die Frage des Pilatus führen muß: Was ist Wahrheit? so weist ihr wahrer Sinn, nämlich dynamisch verstanden, auf die nothwendige Folgerung hin, daß das Wahre auch wirklich überall, immer und bei Allen sich Geltung zu verschaffen wisse. Demnach darf keine Zeit ausgeschlossen werden, auch nicht die nach Trennung der kirchlichen Einheit. Ob auch die volle Wahrheit nach einer solchen Trennung nicht mehr in einer Gesammtheit zu suchen ist, so ist es ja möglich, daß die Wahrheit sich an die zwei oder mehr einander gegenüberstehenden Gemeinschaften vertheilt — freilich nicht so, daß man bloß zu addiren brauchte, um sofort das Ganze wieder beisammen zu haben. Was für eine Operation erforderlich sey, die Wahrheit aus den Widersprüchen herauszuziehen, — das ist eben die Frage. Jedenfalls aber ist es Geschichte, durch die man sich zu belehren sucht. Man hat schon oft die Bemerkung gemacht, daß in gegenwärtiger Zeit Geschichte besonders viel bearbeitet wird. In der Theologie sind es außer der Exegese nur die historischen Disciplinen, die von dem Fleiße, welcher auf sie verwandt wird, durch reiche Früchte zeugen. Und die Exegese selbst macht unleugbar deßwegen Fortschritte, weil sie mehr oder weniger historisch, statt dogmatisch, behandelt wird. Nicht als ob es so ganz an dogmatischem Interesse fehlte, sondern man arbeitet zugleich für das Dogma, indem man Geschichte bearbeitet.

Um von dieser Abschweifung wieder zu unserer angli-

canischen Schule zurückzukommen, so haben wir den zweiten Hauptpunkt noch zu besprechen, durch den sich die Anglo-Katholicität charakterisirt. Es ist dieß die apostolische Succession. In Beziehung auf diesen Punkt sind viele Mitglieder der Kirche von England mit Pusey und seiner Schule einverstanden, während sie in Beziehung auf den ersten Punkt anderer Ansicht sind und jene Richtung als „Traditionsschule" bezeichnen. Diejenigen, welche zwar die Tradition als Glaubensregel verwerfen, sich also dadurch von der Schule Pusey's (zu Oxford auch Oriel-party genannt, weil Oriel-college Hauptsitz der Schule theils war, theils noch ist) unterscheiden, dagegen auf die apostolische Succession ein Hauptgewicht legen, sind die Hochkirchlichen, während die dritte Partei, die low-church oder evangelical party, keinen von beiden Punkten, sondern nur den evangelischen Geist und Glauben für wesentlich hält. Diese drei Hauptrichtungen sind in der anglicanischen Kirche gegenwärtig zu unterscheiden.



Da die newman'sche Schrift nur mit dem prophetischen, nicht auch mit dem priesterlichen Amte der Kirche sich befaßt und demnach die Succession nicht eigens zur Sprache bringt, so halten wir uns hinsichtlich des jetzt zu erörternden Punktes an die zweite Schrift, deren Verfasser, so entschieden er in Beziehung auf Tradition abweicht, so freudig es als ein großes Verdienst mit Dank erkennt, daß die Schule Pusey's auf den göttlichen Charakter des geistlichen Amtes die Gemüther wieder ernstlich aufmerksam gemacht und die apostolische Succession aufs Neue schätzen gelehrt habe a). Obgleich nun dieser

a) Biber, Stand. of Cath. Ch. XII. S. 350 f. — Der Verfasser gehört seiner Richtung nach zu der Partei der Hochkirche im oben bezeichneten Sinne: Katholicität schätzt er so hoch als Pusey, ebenso die apostolische Succession; aber die Tradition verwirft er und macht dagegen die göttliche Beglaubigung

Schriftsteller das Ganze von einem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, so wird es deßhalb nicht weniger Interesse haben, zu zeigen, wie die Sache von einem hochkirchlichen Theologen deducirt wird.

Der Verfasser stellt das Christenthum als ein anvertrautes Gut (trust) dar, welches bei der Kirche deponirt ist. Das Wesen, die Substanz des Depositums ist Gemeinschaft mit Christus und Gliedschaft an seinem Leibe, welches ist die Kirche. Die Schrift ist nichts Anderes als die Urkunde, welche Wesen und Gegenstand dieser Gemeinschaft und Gliedschaft bestimmt. Da nun ein Depositum zu verwalten ist, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß eine Auctorität zu gehöriger Verwaltung desselben irgendwo eingesetzt seyn muß. Sofern das Depositum verwaltet werden muß sowohl von der Kirche gegenüber der Welt im Großen, als innerhalb der Kirche gegenüber den Individuen, welche deren Mitglieder sind, so muß die Auctorität von doppeltem Charakter seyn: einmal die Auctorität, mit welcher die Körperschaft collectiv bekleidet ist, sodann die besondere Auctorität, womit gewisse Glieder des Körpers bekleidet sind. In ersterer Beziehung sind die Mitglieder der Kirche ein priesterliches Königreich; die Auctorität, welche sie besitzen, ist wesentlich nur eine moralische, durch Ueberzeugung wirkende, nicht zwingende [a]).

Die besondere Auctorität dagegen, welche innerhalb der Kirche selbst ausgeübt werden soll, hat die Bestimmung, die Gnadenmittel zu verwalten; die Vollmacht zur Verwaltung ist das Amt der Schlüssel. Es fragt sich, welches ist die Quelle dieser letzteren Auctorität.

---

und Sufficienz der Schrift, durch Beweise aus der Schrift selbst, mit einer dem deutschen Theologen, welcher die kritischen Kämpfe kennt, höchst naiv erscheinenden Zuversicht, geltend.

a) A. a. O. Ch. VI. S. 105; Ch. IX. S. 202 ff.

Keine Auctorität irgend welcher Art, ausgenommen die Souveränität Gottes, besteht kraft des Willens dessen, der sie besitzt und ausübt. Daraus ergibt sich, daß die Auctorität der Kirchendiener denselben nicht immanent seyn kann, sondern irgendwoher abgeleitet, von dem Willen eines Anderen abhängig seyn muß. Da nun jede Auctorität, die nicht durch eine von derselben Hand, die mit Auctorität bekleidet ist, geführte substantielle Macht unterstützt wird, nichts weiter als ein leerer Schatten ist, so folgt daraus, daß keine Auctorität wirksam seyn kann, es sey denn, daß derjenige, durch dessen Willen die Auctorität übertragen ist, die Macht gleichfalls besitze. In Gott, welchem souveräne Auctorität inwohnt, wohnt auch Allmacht, so daß sowohl seine Souveränität allmächtig ist, als seine Macht souverän; und wenn die Auctorität der Kirchendiener Realität und Wirksamkeit haben soll, so muß ihnen zugleich eine entsprechende Macht anvertraut seyn. Nun ist die Vollmacht, welche das Wesen der geistlichen Auctorität ausmacht (in das Reich Gottes aufzunehmen u. s. w.), eine Macht, die Gott allein geben kann; somit ist der Schluß unausweichlich, daß die Auctorität nur kraft seines Willens bestehen kann.

Wenn also behauptet werden sollte, wie dieß in vielen der sogenannten reformirten Kirchen der Fall ist, daß die Gesammtheit der Gläubigen das Recht habe, ihre eigenen Geistlichen anzustellen, und daß alle Auctorität in Glaubens- und Cultussachen, welche über sie ausgeübt werden soll, ursprünglich von ihnen selbst ausgehen müsse, so ist die Frage, welche zur Erwiderung auf einen solchen Anspruch zu machen ist, einfach diese: besitzet ihr einen Auftrag oder eine Vollmacht von Gott, kraft deren ihr die Gnade Gottes und die Gabe des heiligen Geistes ertheilen könnet, mittelst Verwaltung der sichtbaren Gnadenmittel, welche zu diesem Behufe von

Gott eingesetzt sind? Es wird nicht ausreichen, wenn man zur Antwort auf diese Frage sagt, alle Christen seyen, als solche, mit den göttlichen Gaben begabt, und deßhalb sey die Gesammtheit der Gläubigen befugt, diejenigen anzustellen, welche geistliche Auctorität über sie ausüben sollen. In dieser Antwort nämlich sind zwei Stücke als ausgemacht angenommen, welche bei näherer Erwägung sich als der Wirklichkeit widersprechend erweisen werden. Es ist angenommen, für's Erste, daß Personen, die sich von dem Gesammtleibe der Kirche trennen und das Wesen ihrer Verfassung verletzen, oder Personen, welche in die Kirche, wie sie von dem Erlöser und den Aposteln gegründet worden ist, nie aufgenommen wurden, wirklich Christen seyen, bloß auf den Grund hin, weil sie die Schrift als das Buch der Eingebung annehmen und in Lehre und Praxis ihre eigene Auslegung derselben geltend machen. Für's Zweite ist angenommen, daß der Besitz der Gaben des heiligen Geistes und die Vollmacht, diese Gaben zu ertheilen, Eins und dasselbe seyen; eine Annahme, welche schon auf den ersten Anblick nicht willkürlicher seyn könnte, und welche von der Lehre und Praxis der Apostel völlig abwiche. Wenn demnach Gesellschaften, die sich christliche Kirchen nennen und in offener und systematischer Trennung von dem apostolisch constituirten Körper der Kirche leben, keinen Beweis dafür haben, daß sie die Gabe des heiligen Geistes selbst besitzen oder die Vollmacht haben, sie Anderen zu verleihen; wenn zugegeben werden muß, daß diese Gabe nur durch Gott allein, und als Werkzeug nur durch diejenigen verliehen werden kann, welche Gott ausdrücklich dazu bestellt hat: werden sie da geltend machen wollen, daß Gott, obwohl anerkanntermaßen Inhaber jener Vollmacht, bereitwillig, ja vermöge seiner Verheißung gebunden sey, jene Macht auszuüben und die Gabe des heiligen Geistes zu verleihen in Uebereinstimmung mit

Anordnungen, die zu machen es irgend einer Gesammtheit von Menschen belieben mag, welche die Bibel und den Christennamen annahmen, aber sich dem Geiste in den dazu bestimmten Canälen seiner Gnade und der Christenheit, wie sie vermöge seiner Anordnung constituirt ist, entziehen? Mit andern Worten, wird man behaupten wollen, daß die höchste und heiligste unter den Gaben Gottes, die Gabe der Gemeinschaft seines Geistes und der Theilnahme an seinem eigenen Wesen, Allen zur Disposition stehe, welche annehmen, daß sie das Recht haben, darüber zu disponiren, sogar in dem Falle, wenn sie Gottes eigenen Bestimmungen, an welche er die Verheißung jener Gabe geknüpft hat, trotzen? Wenn uns nicht die Thatsache bekannt wäre, so würden wir sagen, der tollste Wahnsinn vermöge nicht, eine so handgreiflich widersinnige und profane Voraussetzung zu erzeugen, und dennoch leben und sterben täglich Tausende und aber Tausende in dem Traume dieses Wahnsinns, außerhalb der Gemeinschaft mit der Kirche Christi, indem ihnen, wie sie selbst zeigen, keine Gnade dargereicht wird, außer solche, die von ihrer eigenen Anordnung abhängig ist; Menschen, die demungeachtet sich überreden, Glieder zu seyn an dem Leibe Christi und Jünger dessen, welcher dachte, es gebühre ihm, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, und welcher gehorsam war bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuze" a).

Dieß Alles ist noch ganz im Allgemeinen gehalten, doch ist klar, daß das sogenannte Collegialsystem dabei geradezu verworfen wird. Möglicherweise übrigens ließen sich, je nachdem man die apostolische Constituirung der Kirche ansieht, noch verschiedene Systeme darauf bauen. Zur näheren Bestimmung gehört die Art, in welcher die von den Kirchendienern über die Kirchenglieder auszuübende Auctorität unter denselben ausgetheilt ist.

a) A. a. O. ch. IX. S. 215 ff.

Nach dem Obigen besteht die geistliche Gewalt in der Verwaltung des Wortes und der Sacramente, welche durch die begleitende Thätigkeit des heiligen Geistes wirksam gemacht wird für Alle, die mit Glauben und Gehorsam Gott in seinen Anordnungen suchen. Die geistliche Auctorität besteht in dem Auftrage und der Vollmacht, diese Gewalt auszuüben. Diese Gewalt ist unwirksam ohne die Mitwirkung des heiligen Geistes, und da die Wirksamkeit des heiligen Geistes so wenig als irgend eine andere göttliche Thätigkeit creatürlicher Controle unterworfen seyn kann: so kann also wirksame geistliche Gewalt nur durch Gott verliehen werden, folglich geistliche Auctorität nur von Gott ausgehen. Und die Frage ist jetzt: welches sind, was jeden einzelnen Geistlichen oder jede Classe von Geistlichen betrifft, die Grenzen jener Macht und Auctorität?

„Wenn es von allen Dienern Christi wahr ist, daß, nach dem Vorbilde Christi, „Niemand sich selbst die Ehre nimmt, sondern der auch berufen sey von Gott," so ist die Folge unausweichlich, daß Niemand einen Theil oder Grad jener Ehre sich nehmen kann, über den hinaus, zu dem er von Gott berufen ist, d. h., daß die Gewalt und Auctorität jedes Dieners der Kirche genau so weit und nicht weiter sich erstreckt, als die Vollmacht, welche ihm bei seiner Ordination übertragen worden ist. Bei Anwendung dieses höchst einfachen Grundsatzes würde sich, selbst in Ermangelung alles Zeugnisses der Schrift über den Gegenstand, Folgendes ergeben."

„Falls bei der Ueberlieferung geistlicher Gewalt und Auctorität von einer Generation von Geistlichen zu einer andern die Vollmacht getheilt worden seyn sollte, so daß Einige mit der Fülle aller dem Klerus anvertrauten Gewalten bekleidet worden wären, Andere nur mit einem Theile dieser Gewalten, so könnten die Letzteren Gewalten, die ihnen selbst nie anvertraut worden sind, nie ausüben, geschweige denn Anderen übertragen. Und gesetzt,

eine spätere Generation der Kirche hätte die Entdeckung gemacht, daß die im Laufe der Zeit eingeführte Theilung der Gewalten dem göttlichen Willen zuwider sey, daß vielmehr jeder Geistliche im Besitze aller geistlichen Gewalten in ihrer Vollständigkeit seyn sollte, so würde dennoch der rechte Weg, diese Abweichung von der ursprünglichen Absicht wieder gut zu machen, nicht der gewesen seyn, daß die nur mit einem Theile der Gewalt Betrauten den übrigen Theil auf eigene Faust sich angeeignet hätten, sondern daß diejenigen, welche die Macht hatten, geistliche Auctorität sowohl zu übertragen als zu üben, durch eine nachträgliche Ordination die volle Gewalt denen übertragen hätten, deren erste Ordination in irgend einer Hinsicht unvollständig gewesen war."

„Hier liegt die schwache Seite der presbyterianischen Succession. Angenommen, daß nichts dem Worte Gottes Widerstrebendes in der Anordnung liege, welche die Macht, geistliche Functionen zu üben, und die Macht, geistliche Gewalt zu übertragen, in eine und dieselbe allgemeine Ordination zum geistlichen Amte vereinigt, so ist doch unleugbar, daß, als die presbyterianische Kirchenverfassung zuerst eingeführt wurde, der einzige Canal zur Ueberlieferung geistlicher Auctorität die bischöfliche Ordination war; es ist ausgemacht, daß die Vollmacht, Arbeiter in den Weinberg des Herrn zu rufen und zu senden, der Gesammtheit der damaligen Presbyter bei ihrer Ordination nicht übertragen worden war. Folglich war der einzige Weg, auf welchem die beabsichtigte Veränderung sich auf legitime und wirksame Weise einleiten ließ, der, daß die damaligen Bischöfe die bischöflichen Gewalten dem Gehalte nach, wenn auch ohne den Namen, der Gesammtheit des Presbyteriums übertragen hätten, nebst der Anordnung, daß alle Ordinationen in Zukunft volle Macht sowohl zur Ausübung als zur Ertheilung geistlicher Auctorität in sich schließen sollten. Daß diese ausschließlich verfassungsmäßige Weise, den Uebergang

vom bischöflichen zum presbyterianischen Kirchenregimente zu bewerkstelligen, nicht beobachtet, sondern eine Macht sich angeeignet wurde von Solchen, denen sie zugestandenermaßen nicht ertheilt worden war, ist ein Vorwurf, welcher von vorneherein für die Gültigkeit presbyterianischer Ordination sich fatal erweisen muß. Aber diese im kritischen Augenblicke der Veränderung erfolgte Anmaßung einer nicht ertheilten Gewalt, wodurch das Wesen der durch Ordination übertragenen Gewalt vernichtet und die Ordination zu einer bloßen Form, einem conventionellen Verfahren gemacht wurde — ist durchaus noch nicht die einzige Einrede gegen das presbyterianische Kirchenregiment. Angenommen, daß die Verschmelzung von Functionen, welche funfzehn Jahrhunderte lang in der ganzen katholischen Kirche waren getrennt gehalten worden, nach der Schrift wenigstens erlaubt war, und gesetzt, daß die Veränderung in der angegebenen verfassungsmäßigen Weise wäre bewerkstelligt worden, so sind die Vertheidiger des Presbyterianismus immer noch verbunden, zu zeigen, daß es weise und ehrerbietig gehandelt war, die unzweifelhaft höhere Gewalt, geistliche Auctorität zu ertheilen, allen Geistlichen ohne Unterschied anzuvertrauen, d. h. in zahllosen Fällen in Hände zu legen, welche nie dazu berufen seyn werden, diese Gewalt auszuüben" a).

Was hier zunächst nur im Hinblick auf die Nachbarkirche in Schottland geltend gemacht ist, findet seine Anwendung auch auf die deutsche protestantische Kirche, und es wird Luthern sehr verübelt, daß er sich ohne weiteres bischöfliche Vollmacht angemaßt habe, während er für seine Person doch nur Priesterweihe gehabt habe. Indessen ist klar, daß auf diese Weise die Möglichkeit einer Reformation überhaupt von der Willkür der Bischöfe abhängig

a) A. a. O. ch. IX, S. 225 ff.

gemacht wird, und daß es nach diesen Grundsätzen auf deutschem Boden zur Reformation nicht gekommen seyn würde, während in England und Scandinavien die politischen Verhältnisse eine Reformation, wobei König, Prälaten und Volk sich vereinigen konnten, begünstigten.

Bisher war noch angenommen, daß die Theilung zwischen bischöflicher und priesterlicher Gewalt nicht zu der ursprünglichen Stiftung der Kirche gehöre.

„Allein, wenn es eine unleugbare Thatsache ist, daß die Theilung in jene zwei Gewalten, die Gewalt, geistliche Auctorität auszuüben, und die Gewalt, solche zu ertheilen, geschichtlich bis zu den Tagen der Apostel selbst zurückverfolgt werden kann, und wenn ferner das Zeugniß, das die Schrift über die Handlungsweise der Apostel ablegt, beweist, daß durch das Auflegen ihrer Hände verschiedene Grade geistlicher Auctorität ertheilt wurden, so ist schwer zu begreifen, wie Menschen, welche an die Ueberlieferung einer wesentlichen Gewalt durch Ordination zu glauben bekennen, je sich herausnehmen konnten, die verschiedenen Aemter des Klerus einander gleich zu stellen. Wir können begreifen, daß, nachdem ein so regelwidriger Zustand eine Zeit lang wirklich bestanden hat, der Sinn der Mehrzahl sich allmählich demselben anbequemen wird, aber für den ersten Fall scheint die Möglichkeit des Wechsels beinahe unbegreiflich. Ein gewissenhafter Laie würde es nicht wagen, irgend eine geistliche Function auf sich zu nehmen. Noch weit mehr muß Jeder, der zum geistlichen Amte ordinirt den unaussprechlichen Segen empfunden hat, bei der Uebung seiner Functionen und unter dem überwältigenden Gefühle seiner persönlichen Schwäche, zu wissen, daß er nicht in seinem eigenen Namen oder in seiner eigenen Stärke handelt, sondern daß, so groß immer seine Unzulänglichkeit seyn mag, er sich auf die Zulänglichkeit Gottes verlassen kann, — noch mehr, sagen wir, muß jeder Solche vor der An-

maßung zurückbeben, irgend eine heilige Function zu üben, welche zu üben er keinen Auftrag erhalten hat, und vor Allem die höchste und heiligste Function, geistliche Auctorität Anderen zu übertragen. Schlimm fürwahr müssen die Zeiten gewesen seyn, wo die große Gesammtheit regelmäßig ordinirter Diener irgend einer Kirche diese ehrwürdige Schranke vor der Ausübung einer ihnen nie anvertrauten Auctorität so weit aus den Augen verlieren konnte."

„Der geistlichen Auctorität, die ihm durch legitime Nachfolger der apostolischen Vollmacht übertragen wird, nach ihrer Begründung sich deutlich bewußt zu werden, ist für den anglicanischen Geistlichen in gegenwärtiger Zeit um so mehr nothwendig, als der Zustand derjenigen reformirten Kirchen, in welchen in der Reformationsperiode an die Succession Hand angelegt worden ist, dieses Bedürfniß nahe legt. Der Irrthum und die Sünde, welche in der ersten Hitze eines unüberlegten Eifers von denselben begangen worden sind, hätten längst sollen wieder gut gemacht werden. Jede Generation von Geistlichen, die seither aufgetreten ist, hat sich einer Veruntreuung ihres Depositums dadurch schuldig gemacht, daß sie den Fehler nicht verbesserte. Und wenn sie alle bis diesen Tag eine so klare Pflicht vernachläßigt haben, wenn Blindheit des Vorurtheils, wenn Ergebenheit gegen die traditionelle Auctorität ihrer Vorgänger, wenn stolze Ungeneigtheit, ihren Irrthum zu gestehen und einer Schwesterkirche verpflichtet zu seyn, alle bisherigen Generationen abgehalten haben und die gegenwärtige Generation jener Kirchen noch abhalten von der Bemühung, das wieder zu erlangen, was, so wesentlich es zur Verfassung der Kirche gehört, doch so leichthin fallen gelassen oder so hastig niedergerissen worden war in der Aufgeregtheit früherer Zeiten, — so ist ihre Schuld in dieser Hinsicht nicht weniger handgreiflich, als die Strafe dafür bereits

in einigen jener Kirchen am Tage liegt, vermöge des geringen Werthes, welcher in denselben auf gesunde (orthodoxe) Lehre gelegt wird, und durch die reißend schnell sich vollziehende Auflösung aller kirchlichen Bande unter ihnen, indem Jedermann sich erlaubt zu handeln und zu denken, zu lehren und Kirchendienst zu verwalten, so wie es recht ist in seinen Augen. Daß in den reformirten (d. h. lutherischen und calvinistischen) Kirchen des Continents die angedeuteten Uebel auf eine furchtbare Höhe gestiegen sind, ist eine allbekannte Thatsache. Selbst das Glauben und Predigen der wichtigsten Grundlehren des Christenthums hat dort aufgehört zu dem Wesen des geistlichen Amtes zu gehören; predigt dieselben Jemand, so thut er es und darf es thun, weil Jedermann das Recht hat, seine eigenen Meinungen vorzutragen, aber auf denselben Grund hin wurde es bei einigen Anstellungen in der neuesten Zeit nicht als ein Umstand betrachtet, der zu einer Professur der Theologie unfähig mache, daß die betreffenden Personen der Ansicht waren, die historischen Angaben der Schrift seyen insgesammt bloße Fabeln, und es sey nichts Werthvolles im Christenthume außer gewisse abstracte ethische Sätze, welche nach ihnen das Christenthum mit ihren metaphysischen Schulen gemein hat. Wenn die schottische Nachbarkirche den Geist der Zügellosigkeit und Insubordination so glücklich niedergehalten hat, — so haben verschiedene Umstände dazu beigetragen, unter denen die Nachbarschaft einer rechtgläubigen bischöflichen Kirche nicht zu vergessen ist, während dagegen die lutherischen Kirchen das Unglück gehabt haben, nur die römische Kirche sich gegenüber zu haben, deren schriftwidrige Versuche, eine äußere Kircheneinheit durchzusetzen, so offenbar darauf berechnet sind, eine Reaction zu Gunsten des entgegengesetzten Irrthums hervorzurufen" [a]).

a) A. a. O. ch. X. S. 249 ff.

So werden unsere kirchlichen Zustände von den Männern der Hochkirche aufgefaßt, pragmatisch erklärt, und so glauben sie, daß dem Uebel abzuhelfen sey. Sie halten es für die Pflicht und den Beruf ihrer orthodoxen Kirche, der Schwesterzweige der allgemeinen Kirche sich anzunehmen, zumal wenn diese in Finsterniß und Irrthum immer tiefer zu versinken in Gefahr stehen. Die Meinung ist, um es mit einem Worte zu sagen, diese, wenn wir die bischöfliche Kirchenverfassung einführen und zwar von englischen Bischöfen geweihte Bischöfe aufstellen würden, so wäre die geistliche Auctorität auf ihren wahren und sicheren Grund gebaut, und es würde auf diese Weise allem Unglauben und aller Unkirchlichkeit auf's nachhaltigste gesteuert werden. Es versteht sich von selbst, daß da, wo gegenwärtig keine Ordination üblich ist, Ordination aller Geistlichen durch die Bischöfe eingeführt werden müßte.

Nun scheint es allerdings, als ob es auf unserer Seite nicht an einer Disposition fehlte, welche den Reformationsplanen der hochkirchlichen Insulaner auf halbem Wege entgegenkäme. Einerseits besteht ja das Institut evangelischer Landesbischöfe in einigen deutschen Staaten und auch in der Theorie gibt es Freunde dieser Form des Kirchenregiments, wie denn Stahl in seiner neuen kirchenrechtlichen Schrift der Episcopalverfassung vor der Consistorial- und Presbyterialverfassung den Vorzug gibt. Andererseits wird, wo keine Ordination gebräuchlich ist, der Einführung derselben von manchen Seiten das Wort geredet.

Allein genauer angesehen, verhält es sich doch mit Beidem nicht so, daß es den Ansichten und Rathschlägen der Hochkirche entsprechen könnte. Was für's Erste den Episcopat betrifft, so sind die evangelischen Bischöfe in Deutschland eine Schöpfung des Staates, vermöge des Grundsatzes, daß der König Bischof der Landeskirche ist. Hingegen legt die Hochkirche förmlichen und feierlichen

Protest ein: the king can make no bishop; die kirchliche Weihe, und zwar durch die Hand eines Bischofs, der apostolischer Succession mit Recht sich rühmen kann, macht den Bischof, und diese allein macht den Bischof. Dieselbe Einrede würde vom anglicanischen Standpunkte aus auch gegen jene theoretische Empfehlung des bischöflichen Kirchenregiments geltend gemacht werden, indem bei letzterer nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit ein relativer Vorzug der bischöflichen vor der presbyterianischen Verfassung behauptet wird, während nach anglicanischer Ansicht der Episcopat, als göttliche Institution, eine absolute Nothwendigkeit ist. Indessen ist doch ein Schritt geschehen zur Annäherung, und man schmeichelt sich in den hochkirchlichen Kreisen mit der Hoffnung, daß denn doch früher oder später wir uns an die Kirche von England wenden und einen der brittischen Nachfolger und Inhaber des apostolischen Amtes um den kirchlichen Segen für den deutschen Protestantismus bitten werden, einen Segen, der zugleich als Einsegnung der geistlichen Ehe zwischen der anglicanischen und der deutschen Kirche dienen würde. Es würde auf diese Weise ein vielversprechender Anfang dazu gemacht seyn, die anglicanische Kirche zu einer Art Rom, einer Mutter- und Primatialkirche der protestantischen Christenheit zu erheben. Ja wenn dann die römisch-katholischen Kirchen sich von ihren Irrthümern lossagen und vom Romanismus sich zum echten und wahren Katholicismus bekehren werden, den einzig und allein die anglicanische Kirche gerettet hat; wenn endlich der neu sich verjüngende griechische Katholicismus des slavischen Ostens sich dem Anglo-Katholicismus zuneigen wird: dann wird sich die ganze christliche Welt mit der Kirche von England versöhnen und ihren Primat anerkennen; dann wird, was Irenäus seiner Zeit von Rom gesagt hat, in ausgezeichnetem, idealem Sinne von der anglicanischen Kirche erfüllt werden: Ad hanc ecclesiam propter potiorem principalita-

tem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis, traditio.

Die Union mit der katholischen Kirche liegt gegenwärtig nicht sehr nahe. Die Curie hat gewonnen; die öffentliche Meinung in der katholischen Welt ist römischer, als sie jüngst gewesen, und „von einer Union mit Rom, als Rom, kann nicht die Rede seyn", sagt Pusey. Sehen wir uns aber in der Vergangenheit um, erinnern uns an die kirchlichen Grundsätze der Reformationssynoden des funfzehnten Jahrhunderts, an die gallicanische Kirchenfreiheit, an Justus Febronius und wohl auch an manche Vertreter gleicher Ansichten in der Gegenwart, so scheint es, als ob der Gedanke einer Union der so gestalteten katholischen Kirche mit der anglicanischen nicht eine bloße Chimäre sey. Stand doch der gallicanische Klerus im siebzehnten Jahrhundert einem anglicanischen Bischofe näher als den Jesuiten, wofür die dankende Zuschrift der gallicanischen Synode von St. Germain an den englischen Bischof Bull (für den Dienst, den er der katholischen Kirche durch seine Vertheidigung der antinicänischen Väter gegen den Jesuiten Petavius geleistet habe) ein Zeugniß ablegt.

So lange das goldene Zeitalter der Union unserer Kirche mit der anglicanischen nicht eintritt, bleiben wir ohne Bischöfe, die sich apostolischer Succession rühmen können, folglich auch ohne wahre Ordination; denn diese ist durch wahren Episcopat bedingt. Auch in dieser Hinsicht ist das Entgegenkommen von unserer Seite doch nur Schein. Wer Einführung der Ordination empfiehlt, da wo sie gegenwärtig nicht besteht, ist nur gewillt, eine löbliche Sitte, von der er gute Wirkungen erwartet, wiederherzustellen, nicht aber einer göttlichen Nothwendigkeit, einer schlechthinigen Pflicht Genüge zu leisten.

Somit wären wir und die Anglo-catholicks doch noch weit von einander entfernt.

Sie mögen das bedauern. Wenn sie aber uns darum bedauern wollen, so fürchte ich, es wird ihnen nicht viel dafür gedankt werden. Wer sollte wohl unter uns so gesinnt seyn, daß er in der bischäflichen Succession und in der dreifachen geistlichen Weihe das Heil für unsere religiösen und kirchlichen Zustände finden könnte? Eine im eigentlichen und uneigentlichen Sinne so sehr von außen kommende Lösung unserer Räthsel könnte kein Verständiger gutheißen. Wenn die Abhülfe für unsere theologischen und philosophischen, religiösen und kirchlichen Wirren nicht aus diesen selbst hervorgeht, so daß sie sich homöopathisch (similia similibus) heilen lassen, so ist uns überhaupt nicht zu helfen.

2.

Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Nach Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt von F. Trechsel, Pfarrer zu Vechigen bei Bern. Mit einem Vorworte von Dr. C. Ullmann, Kirchenrath u. s. w. Erstes Buch. Michael Servet und seine Vorgänger. Heidelberg, Universitätsbuchhandlung von K. Winter. 1839. XXII. u. 328 S. 8.

Je mehr sich die monographische Forschung dem reichen Gebiete des Reformationsjahrhunderts zuwendet, desto völliger werden wir von einer Einseitigkeit befreit, in welcher die kirchenhistorischen Bestrebungen gerade bei dieser Epoche eine geraume Zeit lang unleugbar befan-

gen waren. Indem sie auf den Mittelpunkt der großen Bewegung fast ausschließlich ihr Augenmerk richteten, blieben manche Partien, welche als wesentliche Glieder in der großen Kette der damaligen dogmatischen und kirchlichen Entwickelungen anzusehen sind, mehr oder weniger im Hintergrunde stehen, was nothwendig die Folge haben mußte, daß das Bild jener Zeit nur unvollständig und theilweise schief beleuchtet vor uns trat. Jenes Loos hatte besonders auch der Antitrinitarismus des sechzehnten Jahrhunderts. Die unter diesem Namen befaßten Erscheinungen, welche, auf dem gleichen Principe ruhend, zwar in freier Mannichfaltigkeit auftraten, aber durch die gemeinsame Opposition gegen die kirchlichen Lehrbestimmungen über die Dreieinigkeit sich auch äußerlich wieder zu Einem Ganzen zusammenschließen, scheinen bisher weder an sich nach ihrem innern Grunde und Wesen, noch in ihrer Bedeutung für den Entwickelungsgang der Reformation genugsam gewürdigt zu seyn, wovon die einfache Ursache darin liegt, daß es an einer treuen, quellenmäßigen Darstellung der Geschichte des complicirten Phänomens gefehlt hat. Das Werk von Bock, wenn gleich äußerst brauchbar, ist doch nichts als eine reiche Materiensammlung, und unter den wenigen Arbeiten über einzelne Antitrinitarier kann selbst Mosheim's Schrift über Servet nicht dafür gelten, der Ausdruck eines gründlichen Verständnisses der in Frage stehenden Tendenz zu seyn. Einen rein objectiven Standpunkt für die Auffassung seines Gegenstandes zu gewinnen, daran hinderte den Verfasser schon die dogmatische Befangenheit, die er noch mit seiner Zeit theilte.

Unter solchen Umständen kann man es Herrn Trechsel nur Dank wissen, daß er sich der umfassenden und keineswegs mühelosen Arbeit unterzogen hat, uns die antitrinitarischen Bewegungen des sechzehnten Jahrhunderts bis auf Faustus Socin vollständig und im Geiste

der neuern Geschichtschreibung vorzuführen. Seine äußere Befähigung hierzu gründet sich auf den Besitz reichhaltiger handschriftlicher Materialien, die er aus den in Beziehung auf das Zeitalter der Reformation so ergiebigen Bibliotheken und Archiven seines Vaterlandes gesammelt hat, und durch welche er sich im Stande sieht, die Unsicherheiten und Lücken der gedruckten Quellen auf eine höchst wünschenswerthe Weise aufzuhellen und zu ergänzen. Daß er aber auch die historische und dogmatische Bildung besitzt, auf welcher der innere Beruf für solche Arbeiten beruht, das belegt die vor uns liegende Probe zur Genüge, und Referent nimmt keinen Anstand, dem rühmlichen Zeugnisse beizutreten, welches das Vorwort von Ullmann dem Verfasser ertheilt: seine Forschung ist ernst und gründlich, seine Auffassung treffend und sinnig, und seine Darstellung, weder an gesuchter Kürze, noch an Ueberfülle leidend, klar und einfach, ohne trivial zu werden, und so gehalten, daß sie nirgends den christlichen Geist, aber eben so wenig auch die der Wissenschaft geziemende Freiheit des Urtheils vermissen läßt. Was im Besondern den dogmatischen Standpunkt des Verfassers betrifft, so bezeichnet er ihn selbst als den biblisch-gläubigen, bekennt aber zugleich, daß bei der Unmöglichkeit, beim unvermittelten Schriftworte stehen zu bleiben, die kirchliche Fassung der Trinitätslehre, obwohl als System keineswegs vollkommen, vielmehr der Fortbildung eben so bedürftig als fähig, sich ihm je länger je mehr als die vergleichungsweise beste, weil schriftgemäßeste, bewährt habe. Es leuchtet ein, daß bei diesem Standpunkte ebensowohl die Einheit der Idee des Werkes, als das Recht der Geschichte gesichert ist.

Wir lassen nun die vier Abschnitte dieses ersten Buches ihrem Hauptinhalte nach an uns vorübergehen. Es wird sich dabei von selbst Gelegenheit darbieten, einzelne Ergänzungen und Berichtigungen mit den nöthigen Belegen einzuflechten.

Den ersten Abschnitt (Einleitung — und erste zerstreute Erscheinungen des Antitrinitarismus in der protestantischen Kirche, S. 1—60.) eröffnet die Erörterung der Frage: in welchem Verhältnisse der Antitrinitarismus zur Reformation und ihrem Principe stehe? Es wäre vielleicht zweckmäßiger gewesen, dieß vielmehr einer Schlußabhandlung vorzubehalten, wo sich dann die dießfallsigen negativen und positiven Bestimmungen als die Resultate aus der vorangegangenen Darstellung der historischen Daten erwiesen hätten. Die Sache selbst betreffend, weist der Hr. Verf. mit Recht sowohl die katholischen Ansichten eines Capefigue und Möhler, als die Auffassung des Antitrinitarismus von Seiten der älteren protestantischen Polemik ab. Der Antitrinitarismus ist weder das letzte Wort des protestantischen Princips, noch lassen sich Antitrinitarismus und Protestantismus als zwei Extreme betrachten, von welchen sich jener auf einseitig verständige Weise des menschlichen, dieser auf einseitig mystische des göttlichen Bestandtheils in dem Einen Christenthume bemächtigt, während die Einheit beider Seiten nur im Katholicismus seyn soll. Gegen diese Fassung des fraglichen Verhältnisses spricht schon die einfache Thatsache, daß unter den Antitrinitariern auch mystische und sogar phantastisch-speculative Geister sich finden. Aber auch die frühere protestantische Ansicht der Sache, als wäre der Antitrinitarismus eine absichtliche Erneuerung längst verschollener und von der Kirche verdammter Ketzereien, ist ebenso unhistorisch als unpsychologisch. Ueberhaupt konnte es niemals gelingen, den Antitrinitarismus in seinem wahren Verhältnisse zur Reformation zu erkennen und aufzufassen, so lange man ihn für sich allein und von den verwandten Tendenzen der Zeit losgerissen betrachtete (S. 5.). Hr. Tr. richtet deshalb unsere Aufmerksamkeit auf den Anabaptismus. Die Reformation

— wird S. 6 ff. ausgeführt — bezweckte lediglich eine Läuterung der Kirche vom praktischen Standpunkte aus. Sie erkannte in der bestehenden Kirche trotz ihrer theilweisen Verderbniß einen göttlichen Kern und Grund an, der nicht leichtfertig angetastet oder aufgegeben werden dürfe; und auch an dem Gebäude selbst sollte nichts geändert werden, als was offenbar der heiligen Schrift zuwider und also unzweifelhaft menschliche Zuthat sey. So richtete sie sich auch in doctrineller Hinsicht vorzugsweise auf die unmittelbar praktischen Lehrstücke, ohne das, was mehr nach der speculativen Seite zu lag, auf's Neue in Untersuchung zu nehmen. Aber diese Idee der Reformation wurde nicht von Allen mit gleicher Reinheit, Klarheit und Mäßigung festgehalten. An die Stelle des reformatorischen trat bei manchen untergeordneten Geistern ein revolutionäres Bestreben, welchem eine fundamentale Erneuerung der Kirche als erstes Bedürfniß galt. Hierzu kamen noch mancherlei unreine Triebfedern und Mißverständnisse an sich richtiger Lehren, die nicht selten einen wilden Fanatismus hervorriefen, welcher an manchen Orten in offene Empörung ausbrach. Aber auch nachdem diese erstickt war, erhielt sich ein versteckter Widerwille gegen die positiv-kirchlichen Institutionen und daher ein Streben nach Absonderung zu einer fundamental gereinigten, apostolisch vollkommenen Gemeinschaft, aus welcher alles weltliche Wesen ohne Ausnahme, als bürgerliche Obrigkeit, Eidesleistung, Waffendienst, — so wie Alles, was als unchristlicher Mißbrauch betrachtet wurde, wie die Kindertaufe, ausgeschieden seyn sollte. Was der hiermit gezeichnete Anabaptismus auf kirchlich-praktischem Gebiete, das versuchte die antitrinitarische Richtung in Bezug auf die Kirchenlehre: es war dieß nur ein besonderer Zweig der nämlichen Grundrichtung. Statt einer partiellen Reform des kirchlichen Lehrgebäudes drang man auf eine Umgestaltung

desselben von Grund aus. Besonders schien das Verderben der Kirche an der Trinitätslehre sichtbar zu seyn, und die kirchlichen Formeln wurden bald gegenüber von der einfachen Schriftlehre zu künstlich, bald gegenüber vom dialektischen Denken unhaltbar befunden, weßwegen man die Reform bei diesem theoretischen Fundamentalartikel des Glaubens anfangen müsse. So war die vom Antitrinitarismus zu lösende Aufgabe einerseits negativer und kritischer Art, andererseits war die leer gewordene Lücke mit etwas Positivem auszufüllen und die unvermittelten Aussprüche der Schrift zu einem Systeme der Lehre zu vereinigen. Denn auch dieser Richtung galt die Schrift ausgesprochenermaßen als die einige Glaubensnorm. Aber weil hier, wo ja Alles in Frage gestellt wurde, von einer Analogie des Glaubens nicht die Rede seyn konnte, weil die Schriftforschung aller festen und positiven Basis entbehrte und statt vom Glauben vom Zweifel geleitet wurde, so geschah es, daß unmerklich die eigene Vernunft und Subjectivität sich der Leitung bemächtigte, und allmählich ein rationalistisches Element in die ganze Richtung kam. Die Reformatoren sahen diese Bestrebungen zuerst mit Mißtrauen an und traten, als das Gefährliche der neuen Lehren immer mehr offenbar wurde, den Urhebern derselben mit dem Schwerte des Geistes entgegen. Aber auch die obrigkeitliche Gewalt riefen sie zu ihrer Hülfe, und mit einer Inconsequenz, die eben nur in den Zeitumständen, in den aus der alten Kirche herübergekommenen Begriffen und in der lebendigen Ueberzeugung der Reformatoren von ihrem Rechte und von der objectiven Wahrheit ihrer Lehre Entschuldigung findet, wurden hier und da Irrlehrer nicht nur mit Gefängniß und Verbannung, sondern selbst am Leben gestraft. Diese feindliche Stellung, welche die protestantische Kirche gegen den Antitrinitarismus einnahm, wirkte dann auch auf ihre eigene Entwickelung negativ

bestimmend zurück, und während Einzelne unter den Reformatoren, obwohl weit entfernt, die kirchliche Dreieinigkeitslehre oder deren symbolische Fassung anzutasten, oder die innere Wahrheit ihrer Bestimmungen zu bezweifeln, doch für sich eine biblisch einfachere Lehrweise gerne vorgezogen hätten, sahen sich die protestantischen Theologen der nächsten Zeit durch die chaotische Verwirrung, die der Antitrinitarismus in diese Lehre brachte, gezwungen, mit erneuerter Strenge die altkirchliche und symbolische Darstellung festzuhalten, und es erfolgte nach dieser Seite hin ein Stillstand der protestantischen Theologie. — Ref. fügt dieser Charakteristik des Antitrinitarismus in seinem Verhältnisse zur Reformation nur Weniges bei. Wie fremd der antitrinitarischen Richtung die Grundgedanken der Reformation waren, geht besonders aus dem pelagianischen Charakter, den sie schon bei ihren ersten, mystischen Vertretern, sodann bei Servet und endlich bei den Italienern hat, einerseits, und andererseits aus der Thatsache hervor, daß sich bei ihr nicht selten ein Gegensatz gegen die höchste Autorität der heiligen Schrift in Sachen des Glaubens ausspricht, sey es, daß in schwärmerischer Weise das innere Wort über das äußere gestellt, oder daß der Schrift aus kritischen und dialektischen Gründen normative Autorität abgesprochen wird. Beispiele der ersten Art bieten die deutschen Antitrinitarier dar; aber auch Servet zeigt sich, bei allem Nachdrucke, mit dem er auf die Schrift als alleinige Quelle der Wahrheit hinweist, zu einem schwärmerischen Glauben an unmittelbare innere Erleuchtung geneigt [a]). Dagegen finden wir ein einseitig kritisches Verhalten gegen die Schrift z. B. bei Tiziano, der um's Jahr 1547 zu Chur neben anderen Sätzen, welche einen Widerruf seiner antitrinitarischen und anabaptisti-

a) M. vgl. Christ. Rest. Prooem. u. p. 51.

schen Lehren enthalten, ausdrücklich auch folgenden annehmen mußte [a]): textum quatuor illorum Evangelistarum, Matthaei, Marci, Lucae et Ioannis, item Pauli Petrique et ceterorum Apostolorum epistolas, itidem Mosis et Prophetarum Vet. Test., ut eos textus habet et legit Ecclesia catholica, illos, inquam, textus omnes confiteor veros ac non falsificatos esse neque a S. Hieronymo, neque a Papistis, neque ab aliis, sed esse scripta illa omnia divinas scripturas, et ob id vera omnia, quaecunque in illis litteris canonicorum illorum librorum contineantur et quae ex scriptis illis possint probari. Am merkwürdigsten aber hat Ochino, den man, mit gutem Grunde unter die Antitrinitarier zählen darf, im neunundzwanzigsten seiner Dialoge das Axiom von der obersten Autorität der Schrift auf eine vielfach an die neuere Kritik erinnernde Weise dialektisch zu untergraben versucht. Dieß war die natürliche Consequenz der einseitig subjectiven Richtung, welche, zuerst im funfzehnten Jahrhundert hervortretend, sich in den verschiedenen Nationalitäten und Individualitäten verschieden reflectirte, und bald als politische oder religiöse Schwärmerei, bald als Skepticismus, Indifferentismus, Libertinismus sich der Objectivität auf den verschiedenen Lebensgebieten entgegenstellte. Alle diese Verirrungen sind aber so weit entfernt, auf die Reformation einen Schatten zu werfen, daß diese vielmehr, durch den Contrast mit ihnen begriffen und gehoben, in um so reinerem Lichte hervortritt.

Bei seinem ersten, sporadischen Erscheinen hat der Antitrinitarismus einen mystischen Charakter, und die innere Verwandtschaft mit dem Anabaptismus erscheint zugleich als äußerer Zusammenhang mit demselben. — Ludwig Hetzer, welcher die Reihe der Antitrinitarier eröffnet, hatte sich eifrig an den Kampf Zwingli's gegen

a) De Porta, histor. reformat. eccles. Raet. II, 78.

das Papstthum angeschlossen, aber bald war sein ruhe- und haltloser, beständig nach einem unbestimmten Etwas haschender Geist zu den in der Nähe von Zürich überhandnehmenden Wiedertäufern hingezogen worden. Deßhalb im Januar 1525 des Gebiets verwiesen a), begab er sich nach Deutschland, wohnte jedoch wieder dem den Wiedertäufern in Zürich gestatteten freien Gespräche (6—8. Nov. 1525) bei und entsagte in Folge des Eindrucks, den Zwingli's Gründe auf ihn machten, freiwillig seiner früheren Meinung. Wir sehen ihn dann in Basel an der Seite von Oekolampad, von welchem er im J. 1526 einige Schriften b) ins Deutsche übertrug. Aber der wohlthätige Einfluß, den dieser und Zwingli auf den immer einer geistigen Bevormundung bedürftigen Mann gewonnen hatten, würde bald wieder gelähmt — durch Johann Denk. Aus der Oberpfalz gebürtig, war dieser früher Rector zu Nürnberg gewesen, hatte nach seiner Verweisung von da (im J. 1524) als Corrector in St. Gallen gearbeitet und kam hierauf nach Basel; hier machte er die Bekanntschaft von Oekolampadius und trat in nähere Verbindung mit Hetzer, welcher sich in Kurzem den Einwirkungen der überlegenen Persönlichkeit seines neuen Freundes nicht entziehen konnte. Beide begaben sich (1527) zusammen ins Elsaß und bearbeiteten gemeinschaftlich eine deutsche Uebersetzung aller Propheten, die im gleichen Jahre zu Worms er-

---

a) S. Füßlin, Beiträge zur Erläut. der K.-Reformat.-Gesch. des Schweizerlandes. Bd. IV, 252.

b) Außer der vom Hrn. Trechsel angeführten Schrift von der Eucharistie auch die Auslegung des Maleachi. Hetzer's bezeichnender Wahlspruch: O Gott, erlös die Gefangnen! fehlt nicht auf dem Titel. Die Vorrede enthält folgende bemerkenswerthe Stelle: (Gott der Herr) „wolle uns trösten und von allen Schriftgelehrten, welche Christo Jesu mit gezwungner Auslegung in das Gesicht speien, erlösen" u. s. f.

schien. Durch ihre Gelehrsamkeit kamen sie zu den straß- burger Predigern, besonders zu **Capito**, in ein näheres Verhältniß, das sich aber schnell löste, als **Denk's** Irrlehre und Hetzer's Unsittlichkeit an den Tag kam. Einen öffentlichen Verfechter ihrer Meinungen fanden sie in Worms an einem jungen evangelischen Prediger, **Jakob Kautz** von Bockenheim. Vergebens hatte Capito, mit welchem er seit einem Jahre in fleißigem Briefwechsel stand, ihm eine Warnung zugehen lassen[a]). In sieben Thesen, die er den 13. Juni 1527 zu Worms vertheidigte und durch den Druck bekannt machte, griff er die Bedeutung und Wirksamkeit der äußeren Gnadenmittel an, erklärte insbesondere die Kindertaufe als Gottes Lehre widerstreitend, sprach sich für eine allgemeine Apokatastase aus und behauptete, die erlösende Thätigkeit Christi bestehe in seiner Vorbildlichkeit[b]). Die straßburger Prediger ließen schon den zweiten Juli eine „getreue Warnung" erscheinen, worin sie Kautzens Sätze widerlegten, wobei aber auch Denk's und Hetzer's gedacht wurde. Als Urheber der Irrlehre wird überall **Denk** bezeichnet, und die Vorrede an die Evangelischen

---

a) Nach der sogleich zu nennenden Schrift der Straßburger. M. s. die Mittheilungen daraus bei Füßlin a. a. O. B. V, 148. 153.

b) Die Thesen stehen bei Füßlin V, 146 ff. Die siebente lautet: „Eben wie der äußerliche Anbiß Adams in die verbotene Frucht weder ihm noch seinen Nachkommenden geschadet hätte, wo das innerliche Annehmen ausgeblieben wär: also ist auch das leibliche Leiden Jesu Christi nicht die wahre Genugthuung und Versöhnung gegen den Vater ohne innerlichen Gehorsam und höchste Lust, dem ewigen Willen zu gehorchen." Man vergleiche hiermit die **deutsche Theologie**, Kap. 2. 3., um sich an einem Beispiele von dem Einflusse zu überzeugen, den dieses Büchlein in jenem Kreise unleugbar ausübte. Nach **Sebastian Franck's** Chronik III, 400. schrieb Hetzer Schlußreden zur deutschen Theologie. (Bei Arnold I, 863. wird Denk als Verfasser genannt.)

in Worms a) beklagt es, daß Viele bei ihnen an derselben nicht geringes Gefallen haben. Wenn wir dem Hrn. Verfasser glauben, so hatte sie bei Denk selbst eine wesentlich speculative Grundlage. Er sagt in dieser Beziehung Seite 19 f.: „Diese wesentlich speculative Lehre Denk's, die sich vornehmlich in seiner Schrift: „Ordnung Gottes und der Creaturen Wort" dargelegt findet, erscheint als ein sehr eigenthümliches, gnostisirendes System des Pantheismus und Universalismus, welches aber auch mit anderen von der Kirchenlehre abweichenden Systemen damaliger Zeit, wie mit demjenigen Servet's, manche ähnliche Züge darbietet. Demselben gemäß ist Gott der Urquell aller Creaturen, welcher durch den Geist, der da ist die Kraft Gottes, das Wort aus sich selber hervorbrachte. Unter diesem verstand aber Denk nicht den Sohn Gottes, den Logos im gewöhnlichen, christlichen Sinne, sondern speculativ die Gesammtheit der Menschenseelen, und behauptete insofern ganz folgerichtig, daß das Wort nicht vor der Erschaffung der Welt gewesen, sondern erst mit dem menschlichen Geschlechte zu seyn angefangen habe. Die Dreieinigkeitslehre war ihm also nur ein Symbol und Schema rein speculativer Begriffe, nach denen er sie aber nicht bloß ausdeutete, sondern auch wesentlich umgestaltete. Dagegen erschien ihm ohne Zweifel der historische Christus lediglich als das reinste Ideal der Menschheit, als die höchste Spitze und Blüthe, worin alle Strahlen des göttlichen Wortes sich vereinigten." Ref. getraut sich nicht, dieser Darstellung, welche sich übrigens offenbar nur auf eine Angabe bei dem in solchen Dingen nicht eben zuverlässigen Bock stützt b), geradezu zu wider-

a) Sie steht bei Füßlin V, 152 ff.

b) Histor. Antitr. II, 240. Der Titel der fraglichen Schrift ist von Bock und nach ihm vom Hrn. Trechsel unrichtig angegeben. Er heißt entweder: „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk" (Ar-

sprechen. Doch drängen sich dagegen mancherlei Bedenken auf. Schon das ist auffallend, daß vor Bock Niemand den Mann einer Irrlehre im Artikel von der Trinität beschuldigte, wie dieß Bock selbst zugesteht a), wie denn auch die Retractation seiner Lehren, welche Denk, dem Tode nahe, in Oekolampadius' Hände niederlegte, auf diesen Punkt sich nicht erstreckt. Nur gelegentlich ist die Rede von dem „Worte, das von Anfang bei Gott gewesen und in den letzten Zeiten Fleisch worden ist" b). Wir haben ferner ein ziemlich unverfänglich lautendes Bekenntniß seines Glaubens von der Person Christi, vom Jahre 1526 c). Auch die Auszüge, welche Seb. Franck aus dem Büchlein von der Ordnung Gottes und der Creaturen gibt d), enthalten nichts, was die obige Darstellung begründen konnte, wohl aber wird das Wort Gottes im Gegensatze gegen den Buchstaben der Schrift

nold I, 863. nach der im J. 1680 angeblich zu Amsterdam erschienenen Sammlung von Tractaten Denk's), oder: „Ordnung Gottes und der Creaturen" (Seb. Franck, Chronik III, 391. u. Arnold a. a. O.).

a) II, 233.

b) Bei Arnold I, 1306.

c) Füßlin theilt in der Vorrede zum dritten Bande seiner Beiträge, S. CXX., aus einer im genannten Jahre verfaßten Schrift: „Eine schöne Bekanntniß der drey Articklen des christlichen, apostolischen Glaubens Gesangsweis" folgende Verse mit:

> Wir glauben auch in Jesum Christ,
> Den Herren auserkoren,
> Der wahrlich ein Sohn Gottes ist,
> Und heißt der Eingebohren;
> Sein Ursprung längst vom Vater war,
> Eh daß die Welt angefangen,
> Geboren doch geschaffen nie,
> Durch den alle Ding gemachet je,
> In ihm sollt Alles genesen.

d) Chronik III, 391.

als ein in allen Herzen scheinendes Licht bezeichnet, das denen, welche es annehmen, Leben gibt, während es in uns zur Verdammniß gedruckt liegt, so lange wir sein nicht achten. Man kann damit vergleichen, was die Straßburger in ihrer angeführten „Warnung" bemerken: „der Münzer, wie wir sagen hören, und seine Jünger haben einige Geheimnisse unter ihnen von der lebendigen Stimme Gottes" a), und was Bullinger b) als Ansicht Münzer's anführt: „die Schrift und das äußerliche Wort wären nicht das rechte, wahre Wort Gottes, sondern dasselbige wäre innerlich und himmlisch, und ging ohne alle Mittel von und aus dem Munde Gottes. Durch dasselbige müßte man innerlich berichtet werden, und nicht durch die Schrift und Predigt." Was ist aber dieß anders, als die Hinweisung auf die dem Menschen einwohnende Gottesstimme des natürlichen Gesetzes, verbunden mit der allen Schwärmern gemeinsamen Annahme unmittelbarer innerer Erleuchtung? Ueberhaupt war wohl Denk's Mystik mehr praktischer als speculativer Natur c), ohne daß man deßhalb leugnen dürfte, daß sich ihm von diesem Standpunkte aus auch die dem Speculativen zugewandte Seite des Dogma theilweise eigenthümlich gestaltet habe. Arnold theilt einige Auszüge aus Denk's Tractate von der wahren Liebe mit d), aus welchen uns

---

a) Bei Füßlin V, 149. Als Jünger Münzer's wird Denk von den Straßburgern ausdrücklich bezeichnet. ib. 151.

b) Bei Füßlin V, 136.

c) M. vgl. die Auszüge bei Franck. Ref. hebt nur Eine Stelle hervor: „Es gehört nichts zur Seligkeit, denn daß wir dem, der in uns ist, gehorchen, feyren und still halten in wahrem, rechtem Sabbat und Gelassenheit, mit Verlierung unser selbs und alles des Unseren" u. s. w. III, 392. aus: Ordnung Gottes u. s. w. Ueber Denk's Schriften überhaupt s. Arnold I, 863. 1303 ff. Füßlin V, 371.

d) Arnold I, 1304 f.

eine bemerkenswerthe Auffassung von Christi Person und Werk entgegentritt. Gott wird hier als die vollkommene Liebe bestimmt, welche in dem gänzlichen Sichaufgeben um des Gegenstandes willen besteht. „Diese Liebe mochte Fleisch und Blut nicht begreifen, wo es Gott nicht sonderlich in etlichen Menschen bewiese, die man nennt göttliche Menschen und Gottes Kinder, darum, daß sie Gott nachschlagen als ihrem geistlichen Vater. Je höher sie nun bewiesen wird, je höher mag sie von den Menschen erkannt werden; je mehr sie erkannt wird, desto mehr wird sie geliebt; je mehr die Liebe geliebt wird, desto näher ist die Seligkeit." Insofern heißt der Mensch, in welchem die Liebe am höchsten bewiesen wurde, ein Seligmacher, „nicht daß es der Menschheit möglich wäre, Jemand selig zu machen, sondern weil Gott völlig in der Liebe mit ihm vereinigt war, so daß alles Thun Gottes dieses Menschen Thun ist, alles Leiden dieses Menschen als Gottes Leiden erscheint." Dieser Mensch ist Jesus von Nazareth. In ihm ist die höchste Manifestation der Liebe Gottes gegen die Menschen eingetreten, sofern in ihm, der „nicht von der Menschheit, sondern von Gott gelehret" war, kund geworden ist, daß Gott um unserer Rettung willen sich seiner selbst, aller seiner Gerechtigkeit entäußern wollte. Auf der andern Seite ist Jesus zugleich die vollendete Darstellung der Liebe des Menschen gegen Gott, und in beiden Beziehungen Mittler, sofern er für die Anderen sowohl die Erkenntniß der Liebe Gottes als den Gehorsam gegen den göttlichen Willen, welcher die Erwiderung der göttlichen Liebe ist, und die damit verbundene Seligkeit vermittelt. In dieser Liebe werden die Menschen Eines Geistes mit Gott. Die specifische Dignität Jesu aber beruht darauf, daß er mit Gott nie uneins war: er ist, sagt Denk, nach dem Geiste von Anbeginn Eins mit Gott gewesen, obwohl er nach dem Fleische in der Zeit geboren ist. Hiermit behauptet Denk

deutlich eine Präexistenz Christi nach dem Geiste, ohne daß sich ermitteln ließe, unter welchen näheren Bestimmungen er sich dieselbe dachte, und ob und wie sich diese Auffassung der Person des Erlösers mit der der vorangegangenen Exposition zu Grunde liegenden, rein menschlichen Betrachtung bei ihm ausgeglichen habe. Dagegen ist es eben so historisch gewiß, als consequent, daß er in Christus nicht den einigen Genugthuer, sondern nur einen Vorgänger und Exempel sah, wie sich die Straßburger ausdrücken a), und die menschliche Selbstthätigkeit beim Erlösungswerke hervorhob. Wie Denk über das äußere Schriftwort urtheilte, geht aus dem Obigen hervor. Der heilige Geist ist ihm der einige Lehrmeister, „der alle Doctores zur Schule führt, welcher auch allein den Schlüssel hat zu diesem Buche, darin alle Schätze der Weisheit begriffen sind." Nur dieser Meister läßt die Erwählten für die vielen scheinbaren Widersprüche der Schrift die nöthige Ausgleichung finden b). — Alle Zeugnisse stimmen endlich darin überein, daß Denk die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung mit exegetischen und dogmatischen Gründen vertheidigte, ja sie wird theilweise als seine einzige offenbare Irrlehre hervorgehoben c).

---

a) Bei Füßlin V, 154. Auch Münzer „lehrete, es wär erlogen, daß Christus vor uns genug gethan hätte, wie die zarten Schriftgelehrten sagten." Bullinger bei Füßlin V, 137.

b) M. s. das von Füßlin V, 137 ff. mitgetheilte Schriftchen Denk's, wo vierzig solcher „Gegenschriften" zusammengestellt sind.

c) So schrieb Vadian an Joh. Zwick in Constanz (a. 1540): in Denggio, illo ornatissimo iuvene, omnia profecto ita erant eximia, ut aetatem etiam vinceret et ipso etiam maior videretur. Verum ita abusus est ingenio, ut Origenis opinionem de liberandis olim salvandisque damnatis magno conatu defenderet, scripturis supra quam credi potest, argute adhibitis et amplissima Dei nostri misericordia ceu pro concione

Es läßt sich erwarten, daß Hetzer in nicht wenigen Punkten die Ansichten seines Freundes theilte, mit dem er in der gleichen mystischen Richtung befangen war. Seine Opposition gegen das Schriftwort und den Glauben daran spricht sich besonders in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Baruch aus, von welcher Seb. Franck einige Sätze mittheilt a). Gottes Wort und Samen, behauptet er hier, ist in aller Menschen Herz gelegt; die Predigt aller Creaturen und der Werke, welche von den Gottlosen im Widerspruche gegen Gott geschehen, ist allein genug, Gottes Kunst zu lehren, obschon kein Buchstabe jemals geschrieben oder gedruckt würde. Wer dagegen die Schrift liest, um Gott daraus zu erkennen, der betrügt sich selbst und Andere mit ihm; denn wer Gott nicht bei, in und mit Gott sucht, der wird allwege suchen und doch nicht finden. Nur ein unfruchtbares Wissen wird so gewonnen; denn nicht Gelehrsamkeit, sondern Erfahrung öffnet das Verständniß der Schrift. „Die Züchtigung muß vorlesen, daß du die lebendige Stimme Gottes mögest vernehmen, hören und lernen." Auf diesem Standpunkte verlor auch die Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Schriften ihre Bedeutung, und statt einer harmonistischen Tendenz mußte die Richtung auf die in der Schrift erscheinenden Gegensätze vorherrschend werden b). Einen weiteren Punkt, in welchem Hetzer mit Denk zusammentrifft, bildet die Geltendmachung der menschlichen Willensfreiheit und die Abneigung gegen die kirch-

---

quadam ita collaudata, ut spem facere vel improbissimis et perditissimis hominibus videretur salutis assequendae etc. Bei Füßlin V, 397.

a) Chronik III, 400 f.

b) „Kanon hin, Kanon her!" heißt es an einer Stelle; und anderwärts: „Ezechiel schreibt in den letzten Kapiteln stracks wider Mosen."

liche Satisfactionslehre a). Noch unmittelbar vor seinem Tode setzte er der Frage: ob er an das Blut Christi glaube? die andere entgegen: was denn das Blut Christi sey? (Trechsel S. 22.) Die wichtigste Uebereinstimmung endlich beträfe den Gegensatz gegen die Lehre von der Dreieinigkeit, wenn Denk einen solchen Gegensatz wirklich ausgesprochen haben sollte. Bei Hetzer lassen schon die von Sebastian Franck aufbewahrten Reime b), in welchen sich Hetzer im Interesse eines abstracten Monotheismus ausdrücklich gegen eine Dreiheit göttlicher Personen und eine Mitwirkung des Logos bei der Erschaffung der Welt erklärt (S. 22), keinen Zweifel in dieser Beziehung zu. Damit war eine Abweichung von den kirchlichen Lehrbestimmungen über die Person Christi von selbst gegeben; eine solche Abweichung wird Hetzern auch öfter zugeschrieben. Sowohl die züricher Prediger, als Luther fanden in der Uebersetzung der Propheten Spuren einer Abneigung gegen die wahre Gottheit Christi. Auf dem Gespräche zu Marburg im Jahre 1529, als die sächsischen Reformatoren Zwinglin und den Seinigen zum Vorwurfe machten, daß Einige von ihnen über die Gottheit Christi nicht richtig dächten, berief sich Zwingli zu seiner Rechtfertigung darauf, „daß er ein der Lehre von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit nachtheiliges Buch, das Ludwig Hetzer ausgefertigt, unterdrückt hätte" c). Kurz vor seinem Tode sprach Hetzer sein Bedauern darüber aus, daß er dieses Buch geschrieben, und seine Freude, daß es nicht gedruckt worden sey. Sein Inhalt ist unbekannt geblieben. Von Interesse wäre es, die Abfas-

a) Vergl. die Verse bei Schröckh, Kirch.-Gesch. seit der Reform. Bd. V. 487.

b) Chronik III, 399. Franck bezeichnet sie als „Reime, unter seinem (Hetzer's) Kreuzgang gedruckt ausgangen gestellt." Aus welcher Zeit die hier genannte Schrift herrührte, sagt Franck nicht.

c) Bullinger bei Füßlin III, 157.

fungszeit desselben zu wissen. Nach **Dietrich** a) hat M. Gerbert (Hist. Nigrae Silvae P. II. p. 315) die kurze Bemerkung: Ludovicum Hetzerum an. 1523 contra divinitatem Verbi scribentem Ambrosius Blaurer refutavit. Sollte dieß nicht unsere Schrift seyn? Auch Wannfrid von **Camban** gibt das Jahr 1523 als Abfassungszeit derselben an b) (freilich ohne Angabe seiner Quelle), und **Füßlin** hält dieß Datum fest c). Wenn es sich wirklich so verhielte, so hätten wir den augenfälligsten Beweis, daß Hetzer's antitrinitarische Meinungen nicht, wie Herr **Trechsel** glaubt, eine Folge des Einflusses von Denk auf ihn waren. Seine positive Ansicht über die Person Christi möchte kaum mehr zu ermitteln seyn. Dem Verfasser ist es höchst wahrscheinlich, daß er Christo weder Präexistenz noch Gottheit im strengen Sinne beilegte, sondern ihn als einen Menschen betrachtete, den Gott durch den heiligen Geist, d. h. durch seine unmittelbare Kraft übernatürlich erzeugt hatte. So soll auch der Wiedertäufer **Balthasar Hutmeier** im Jahre 1527 zu Augsburg öffentlich gepredigt haben: „Christus sey nicht wahrer Gott, sondern nur ein Prophet, dem die Reden Gottes seyen anvertraut worden" d). — Hetzer und Denk beschlossen ihr Leben in der Schweiz, ungefähr um die gleiche Zeit, aber auf sehr ungleiche Weise. Denk hatte sich wieder nach Basel gewandt, wo er durch Oekolampadius' Einsprache einen ruhigen Aufenthalt fand, aber noch im gleichen Jahre 1528 an der Pest starb. Hetzer

a) Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1834. IV. S. 141.

b) Bei Füßlin III, 310.

c) B. III. Vorr. CXXIX.: „So viel ich in Erfahrung habe bringen können" u. s. w.

d) Schelhorn, Acta hist.-eccles. I. p. 288. (Auch bei Füßlin III. Vorr. CXXVI.) Ebenso wird ihm der Satz zugeschrieben: Christum non satisfecisse pro peccatis totius mundi. Zu bemerken ist, daß Hetzer kurz zuvor ein Genosse der schweizerischen Wiedertäufer gewesen war.

verweilte in der Nähe von Constanz und wurde hier (nicht seiner Lehre wegen, sondern) um vielfältigen Ehebruchs willen, wozu er sogar die Religion mißbrauchte, zum Tode durch's Schwert verurtheilt. Sein Haupt fiel den 4. Februar 1529.

Es ist schon angedeutet worden, daß die sächsischen Reformatoren sich durch solche häretische Erscheinungen in der Schweiz und in Oberdeutschland berechtigt glaubten, die Orthodoxie der dortigen Kirchen in Zweifel zu ziehen. Aber noch war seit dem marburger Gespräche kein Jahr verflossen, als sie mit ähnlichen Geistern in ihrer nächsten Nähe zu schaffen bekamen.

Johann Campanus machte sich um's Jahr 1530 in Wittenberg durch antinomistische, besonders aber durch antitrinitarische Aeußerungen verdächtig. Da er sich auf keine Weise Gehör verschaffen konnte und seine persönliche Sicherheit gefährdet sah, ergriff er den Weg der Oeffentlichkeit und ließ von Jülich aus, wohin er sich zurückzog, zwei Schriften im Druck ausgehen: „wider alle Welt nach den Aposteln" und: „Restitution und Besserung göttlicher und heiliger Schrift; letztere vom Jahre 1532. Bei der Entwickelung seiner Ansicht von der Trinität legte er die Erzählung der Genesis von der Erschaffung des ersten Menschenpaares zu Grunde, indem er daraus, daß der eheliche Mensch (= zwei Personen in Einem Wesen) als Gottes Bild und Gleichniß bezeichnet sey, folgerte, es seyen auch in Gott zwei Personen in Einer Gottheit. Somit gab es für ihn im göttlichen Wesen nicht drei Personen, sondern nur zwei, den Vater und den Sohn; den Geist aber dachte er sich einerseits als die gemeinsame Natur dieser beiden, andererseits als eine Wirkung beider im Menschen. Was das Verhältniß des Sohnes zum Vater betrifft, so wird jener zwar als in Bezug auf die Welt ewig und anfangslos dargestellt, in Bezug auf den Vater aber habe er allerdings

einen Anfang gehabt, indem er in der Ewigkeit aus der Substanz desselben hervorgegangen sey. — Als Campanus später durch Verbreitung schwärmerischer Meinungen unter dem Landvolke Unruhen veranlaßte, wurde er verhaftet und starb in hohem Alter als Gefangener zu Cleve.

Auch in den Niederlanden zeigen sich Spuren des Antitrinitarismus im Gefolge des Anabaptismus. Außer Adam Pastoris oder Rudolph Martini ist hier der bekannte Schwärmer David Georgs, gewöhnlich David Joris genannt, zu erwähnen, dessen Geschichte und Lehre Herr Trechsel S. 36—55. genau aus den Quellen dargestellt hat. Wir begegnen hier einem ziemlich ausgebildeten Systeme, in welchem sich der montanistische Charakter dieser ganzen Richtung auf's schärfste und extremste ausspricht. Auch nach David Joris ist das wahre Wort Gottes kein äußerlicher Buchstabe, sondern Gott selbst, sein Wort und seine Stimme inwendig im Menschen. Der kirchlichen Dreieinigkeitslehre setzt er die Behauptung der Unpersönlichkeit Gottes entgegen, womit er wohl nur die persönlichen Unterschiede in Gott leugnen wollte; denn: „ist es nicht entgegen den Wirkungen Gottes in allen Creaturen, Gott in Dreien zu seyn und drei Eins zu nennen?" „Gott offenbart sich in drei stufenweise auf einander folgenden Weltaltern, den Perioden des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, an deren Spitze je ein auserkorener Mensch Gottes an Gottes Statt erscheint. Das zweite dieser Zeitalter hat mit der Erscheinung Christi begonnen, aber die durch ihn geschehene Offenbarung war nicht die höchste, sondern Alles ist hier nur leibliches Vorbild des nun anbrechenden vollkommenen Mannesalters. Der wahre Christus ist der geistige, das ewige, in sich verborgene Wort beim Vater, „das Herz und die Natur Gottes." Dieser geistige Christus ist keineswegs im eigentlichen Sinne Fleisch geworden,

wohl aber hat er die Gestalt Christi nach dem Fleische angenommen und in ihm gewohnt, um sich den Menschen mittheilen zu können. Alles, was an oder von Jesus leiblich geschehen ist, ist ein Vorbild dessen, was wir geistig thun, werden und leiden sollen. Daher auch das eigentlich Erlösende nicht in seinem äußeren Leiden und Sterben gesucht werden darf, sondern wir müssen uns innerlich erlösen durch das Leiden und Sterben unseres alten Menschen. — Diese tiefere und vollkommenere Erkenntniß geht der Welt auf durch David Joris, den wahren Christus David, nicht nach seiner Geburt nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste, den er empfangen, dem Geiste nicht des gekreuzigten und gestorbenen, sondern des auferstandenen und lebendigen Christus; vor ihm muß die bisherige Verkündigung Christi nach dem Fleische ein Ende nehmen. Er soll das ewige Reich Christi, welches bis dahin als das Reich Gottes nur innerlich gewesen, sowohl innerlich als äußerlich aufrichten. Wer die Vollkommenheit dieses Reiches erlangt hat, ist frei von allen göttlichen und menschlichen Gesetzen." —

Während wir in den bisherigen Erscheinungen das mystische Element vorherrschend fanden, zeigt sich in Claudius von Savoyen ein Vorläufer derjenigen Antitrinitarier, welche sich gegen das Dogma auf negativ verständige Weise verhielten. Claudius machte seine Vorstellungen, welche sich im Allgemeinen den socinischen am meisten nähern, zuerst i. J. 1534 den berner Predigern gegenüber geltend. Vielleicht haben wir hier schon eine Frucht von Servet's Schriften vor uns, wenn auch die Nachricht Simler's, der Claudius Serveti emissarium nennt, qui commiscebat in Christo divinitatem cum humanitate aut potius utriusque veritatem negabat a), der Begründung ermangelt.

a) De ortu, vita et obitu H. Bullingeri. fol. 15 b.

Bereits hatte nämlich der Antitrinitarismus unter der Hand angefangen, von diesen mehr oder weniger fragmentarischen Versuchen, welche meist nur im Gefolge praktischer Tendenzen entstanden, zu einer systematisch-speculativen Gestaltung fortzuschreiten, und dieser Wendepunkt stellt sich uns in Servet dar. In ihm erscheint die ganze Richtung gewissermaßen personificirt, indem er die beiden sonst auseinander liegenden Momente derselben, das mystisch-gläubige und das kritisch-verständige, in sich vereinigte und den Anforderungen beider auf speculativen Grundlagen zu genügen versuchte. — M. Servet's Leben und Lehre ist Gegenstand des zweiten Abschnittes (S. 61 — 150); seinen Proceß in Genf und dessen unmittelbare Folgen erzählt der vierte (S. 222 — 269).

Ueber das frühere Leben Michaels Servet von Villanueva in Aragon sind von ihm selber zwei Reihen gerichtlicher und beschworener Aussagen vorhanden, die jedoch bedeutend von einander abweichen. Auf einen festen Boden kommt der Biograph erst mit dem in's Spätjahr 1530 fallenden, ersten Besuche Servet's in Basel. Schon damals standen ihm die Grundlagen seiner Ansicht fest; schriftlich und mündlich wandte er sich damit an Oekolampadius und ließ, als dieser erste Versuch, auf den Gang der Reformation durch eines ihrer Häupter Einfluß zu gewinnen, gescheitert war, im Anfange des folgenden Jahres seine sieben Bücher von den Irrthümern der Dreieinigkeit in Hagenau drucken. Herr Trechsel gibt einen ausführlichen und treuen Auszug aus der Schrift, in welcher sich Servet's originelle Ansichten und seine scharfsinnige Polemik ohne Plan und Ordnung, vielfach unklar und in zum Theil absichtlich a) vernachlässigter Sprache vor-

---

a) Vergl. Christ. Restit. p. 674: Rhetor ille (Simon Magus) erat, sophista, eloquens, elegantia sua vincere certans. In id quo-

getragen finden. Es ist nöthig, Servet's damalige Lehre genau zu fixiren, damit der später eingetretene Fortschritt sich um so klarer herausstellt. Ausgehend von dem Kanon, daß die göttliche Natur schlechterdings nicht getheilt werden dürfe, wie dieß in der kirchlichen Trinitätslehre geschehen, und daß Alles, was an einer Natur vorgehe, als eine Disposition derselben zu betrachten sey, — stellte Servet die Dreieinigkeit sabellianisch als eine Dreiheit von Dispositionen dar, in deren jeder die Gottheit substanziell widerstrahle. Die gleiche Gottheit, die im Vater ist, wird sowohl dem Sohne Jesus Christus, als auch unserem Geiste mitgetheilt, welcher ein Tempel des lebendigen Gottes ist. — Hier muß sogleich die schwankende Stellung des Vaters bemerklich gemacht werden, welcher bald als Gott an sich bestimmt, bald ebenfalls als Disposition und Person gezählt wird: ein Schwanken, das auch in der letzten Schrift Servet's noch sichtbar ist. — Was die Person Christi betrifft, so ist derselbe zwar als Mensch zu fassen, aber indem die ganze Substanz und Natur Gottes, eine innige Mischung von Gott und Mensch in ihm ist, wird er nach seiner geistigen Seite Gott genannt. Sehen wir von seiner menschlichen Erscheinung rückwärts, so weist uns Johannes auf den Logos, der von Anfang war und in Christo Fleisch wurde. Dieser Logos war aber nicht ein metaphysisches Wesen, sondern lediglich ein Ausspruch, eine Rede Gottes, der schöpferische Wille und ausgesprochene Rathschluß Gottes, seine Dispositionen im Fleische zu offenbaren. Indem dieser uranfängliche Rathschluß

que vos omnes (Melanchthon und seine Collegen) incumbitis, solo dictionis lenocinio saturati. At spiritus sanctus nunquam per talia organa locutus est. Nunquam est usus sermonibus artificis fuco vario politis, cum simplicem amet et vulgarem sermonem etc.

in der zeitlichen Erscheinung Christi in Erfüllung ging, wurde das Wort Fleisch, und Christus ist jetzt das Wort oder die Offenbarung Gottes. Jenes ausgesprochene Wort hatte nun aber von Anfang die sichtbare Gestalt des künftigen Menschen Christus: dieß ist seine personale (nicht reale) Präexistenz; und so hat jener johanneische Ausspruch näher den Sinn, daß die Person oder Lichtgestalt Christi in die Sache selbst, den wirklichen Menschen, in dem die Fülle der göttlichen Substanz wohnte, überging. — Aber eben diese Gegenwart der göttlichen Substanz in dem Menschen Jesus erscheint hier noch ganz unvermittelt. Die Ergänzung dieser Lücke hing von einer Fortbildung der Ansicht Servet's vom Logos ab. Einen bedeutenden Schritt dazu that Servet schon in seiner bald (1532) auf die erste folgenden Schrift, den zwei Dialogen von der Dreieinigkeit [a]). Der Logos gewinnt hier eine immer größere Bedeutung, und während der höchste Gott je länger je mehr zurücktritt, wird dem Worte in eben dem Maße immer mehr wirkliches, reales Seyn oder Hypostase beigelegt: es ist die offenbare göttliche Substanz selbst. Indem nun diese Substanz oder der „Körper" des Wortes vermöge inniger Participation in seiner zweiten Dispositionsstufe Fleisch geworden, ist Christus nach Allem, was an ihm ist, auch als Mensch vom Himmel herabgekommen, sein Fleisch und Blut consubstanziell mit Gott, Gottes Fleisch und Blut. Aber die Art und Weise der Menschwerdung erklärt Servet hier noch für ein der Vernunft unerforschliches Geheimniß. Wenn hierin das Zugeständniß liegt, daß die fragliche Vermittelung noch nicht vollständig gefunden sey (erst in der Christ. Rest. wird eine förmliche Theorie der Zeugung Christi aufge-

a) Das Buch hat noch einen Anhang von der Gerechtigkeit des Reiches Christi, verglichen mit der Gerechtigkeit des Gesetzes, und von der Liebe.

stellt), so ermangelt andererseits die Vorstellung vom Logos noch immer der näheren Bestimmtheit. Hier half die Philosophie, über welche Servet bisher im Ganzen geringschätzig geurtheilt hatte. Allem Vermuthen nach wurde er durch die medicinischen, mathematischen und astronomischen Studien, denen er in Paris bis um's Jahr 1534 oblag, zum Platonismus hinübergeleitet, den er besonders in seiner theosophischen Gestaltung kennen lernte. Alle diese Studien übten einen bedeutenden Einfluß auf seine theologische Denkweise aus, indem er dadurch zu einer fast gänzlichen Verschmelzung von Natur und Geist, zur Auflösung des positiven Christenthums in ein System der Naturphilosophie geführt wurde (S. 110). Nach einem kurzen Aufenthalt in Orleans, sodann in Lyon, wo er als Corrector und Schriftsteller lebte, kehrte Servet im Jahre 1537 abermals nach Paris zurück, las unter Anderem über Mathematik und Astronomie, mit Astrologie verbunden, verließ aber die Hauptstadt nach einem merkwürdigen Rechtsstreite, in den er sich durch seinen Spott über die Unbekanntschaft der Aerzte mit der nach ihm unentbehrlichen Natur- und Sternkunde mit der Universität verwickelte, schon im folgenden Jahre wieder. Nach einem wiederholten Aufenthaltswechsel begab er sich nach Vienne, wo sein ehemaliger Zuhörer, Paumier, Erzbischof geworden war, und lebte dort zwölf oder dreizehn Jahre als Arzt in angenehmen Verhältnissen, äußerlich als Katholik, im Herzen sowohl der römischen als der evangelischen Kirche entfremdet, und mehr und mehr der wiedertäuferischen Richtung zugewandt. Die Frucht seines inneren Lebens und Denkens während dieser Periode war das Werk von der Wiederherstellung des Christenthums. Schon lange, bevor es herauskam, war es der Grundlage und seinem größten Theile nach vollendet. Noch immer hoffend, bei einem Theile der

evangelischen Kirche mit seiner Idee einer durchgreifenden Umgestaltung der christlichen Kirche Anklang zu finden, wandte sich Servet an Calvin, als dieser von Straßburg nach Genf zurückgekommen war, übersandte ihm eine Abschrift seines Werkes und eröffnete mit ihm über die darin abgehandelten Hauptmaterien eine Correspondenz, welche Calvin im Jahre 1546 abbrach, da er immer mehr die Ueberzeugung gewann, daß Servet zu den unverbesserlichen Irrlehrern gehöre. Schon im Februar d. J. sprach er gegen Farel und vielleicht auch gegen Viret a) brieflich den Entschluß aus, wenn Servet Genf betrete, ihn nicht mit dem Leben davon kommen zu lassen. Auch zu Vienne entstanden im J. 1550 Gerüchte, welche die Rechtgläubigkeit des Arztes zweifelhaft machten; aber obgleich sich Servet über das Mißliche seiner Lage durchaus nicht täuschte, ließ er sich doch von der Veröffentlichung seines Werkes nicht abschrecken. Es wurde zu Vienne heimlich gedruckt und den 3. Januar 1553 fertig.

Unbefriedigt durch das Werk der Reformation, deren überwiegend praktischer Standpunkt seinem theoretischen Interesse nicht entgegenkam, und von welcher er sich ausdrücklich zurückgestoßen sah, überließ sich Servet der Hoffnung, daß die Stunde des Sturzes des Antichrists und der vollen kirchlichen Befreiung erst noch bevorstehe; diese Hoffnung nahm bei ihm die Gestalt des feinern Chiliasmus an und er lebte der Zuversicht, den Anfang des tausendjährigen Reichs auf Erden selbst noch zu schauen. Denn schon glaubte er Vorzeichen des Kampfes zu bemerken, welcher nach seiner Ueberzeugung theils im Himmel, von dem Erzengel Michael und seinen

a) Die Zweifel an der Glaubwürdigkeit der betreffenden Nachricht bei Bolsek scheinen Ref. nicht gehörig begründet zu seyn.

Schaaren gegen die Schutzgeister des päpstlichen Antichristenthums, theils auf Erden zwischen beiden Reichen gekämpft werden sollte. Er selbst sah sich als einen der ersten Streiter in den Reihen Christi an und erwartete nichts Anderes, als daß er in diesem Kampfe den Tod finden werde. Von diesen Gedanken aus war sein ganzes Werk geschrieben: es war ein Kriegsmanifest gegen das Antichristenthum; es sollte aber auch schon die Grundzüge der neuen Entwickelung der Kirche in Dogma und Praxis andeuten. — Demgemäß zerlegt Hr. Trechsel den Inhalt in zwei Theile, deren erstem die speculativen Lehren, dem andern die praktischen Reformationsvorschläge zugewiesen werden, behandelt aber unter den letzteren auch diejenigen dogmatischen Ansichten Servet's, welche nicht geeignet zu seyn scheinen, der speculativen Gedankenentwickelung als wesentliche Momente eingereiht zu werden. In der That erscheinen manche dogmatische Sätze, insbesondere die von specifisch christlichem Gehalte, bei Servet mit seinen speculativen Grundideen nicht gehörig vermittelt. So redet er zwar in den gebräuchlichen Ausdrücken von dem Tode Christi als einem stellvertretenden und versöhnenden, aber nirgends geht er darauf aus, das betreffende Dogma als integrirendes Moment seines Systems nachzuweisen. Gleichwohl wird man bei genauerer Betrachtung die speculativen Lehren theilweise auch auf dieses Gebiet übergreifen sehen, wie nachher an einem Beispiele gezeigt werden soll, und es möchte deßwegen, wie überhaupt, passender seyn, die dogmatischen Ansichten Servet's als Ganzes, als Lehrbegriff darzustellen. Was nun aber die Exposition im Einzelnen betrifft, so widmet der Hr. Verfasser mit Recht der naturphilosophischen Grundlage des Systems eine genaue Aufmerksamkeit; aber es will Ref. bedünken, als ob die theologische Seite

desselben darüber etwas verkürzt worden sey. Insbesondere tritt der freie Rathschluß Gottes, in Christo sich zu offenbaren, und die stufenweise Realisirung desselben nicht genugsam hervor. Damit hängt aber die richtige Auffassung der Logosidee, wie sie jetzt bestimmt erscheint, also die Einsicht in die Fortentwickelung des Systems, genau zusammen. Hr. Trechsel setzt den Fortschritt darein, daß hier der Logos geradezu als die ideale göttliche Vernunft dargestellt werde. Dieß möchte Ref. präciser ausgedrückt sehen, wobei übrigens sogleich bemerkt werden muß, daß Servet gerade in diesem Punkte keinen festen Sprachgebrauch beobachtet. Der Logos erscheint nach seinem actuellen Seyn als Product des göttlichen Denkens und Sprechens, welches mit dem göttlichen Wollen identisch ist: er ist das ewige Denken und Wollen der Person Christi als des Organs der göttlichen Offenbarung. Sofern aber in diesem göttlichen Gedanken nach Servet alle anderen göttlichen Gedanken befaßt sind, insofern erscheint allerdings der Logos als Idealwelt, was, von einer andern Seite angesehen, als göttliche Vernunft bezeichnet werden kann, weil nämlich das göttliche Denken darin als ein wirkliches angeschaut wird. Im Uebrigen bezieht sich Ref. auf seinen anderwärts a) mitgetheilten Versuch, Servet's Lehre von der Dreieinigkeit und der Person Christi zu entwickeln.

Bei der Darstellung der Reformen, welche Servet nach der praktischen Seite des Christenthums hin verlangte, und an deren Spitze die Abschaffung der Kindertaufe steht, beginnt Hr. Trechsel mit der Lehre vom Glauben. Servet nennt den Glauben eine Zuversicht und nicht eine Erkenntniß, einen freiwilligen Act des Herzens, der aber freilich auf eine Erkenntniß als sein

a) Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1840. Zweites Heft.

Object gerichtet seyn müsse. Dieses Object des Glaubens, d. h. die ihm zu Grunde liegende Erkenntniß, besteht ihm lediglich darin, daß der Mensch Jesus Christus der Sohn Gottes sey. „Aus der lebendigen Anerkennung dieser Wahrheit folgt Alles, was die Schrift als Frucht des Glaubens aufstellt; durch diesen Glauben gewinnt namentlich Christus eine Gestalt in uns, denn sein wesenhaftes Bild, seine Lichtgestalt wird unserer Seele eingeprägt."

„So aber" — urtheilt nun der Verfasser — „erscheint der Glaube doch immer vorwiegend als ein theoretisches Fürwahrhalten und seine ethischen Wirkungen als vermittelt theils durch die äußerliche Idee des Gehorsams gegen einen Gesetzgeber von so hoher Würde wie Christus, theils durch die wunderliche Theorie einer der Seele sich einprägenden Lichtgestalt Christi." Dieß Urtheil wird man nur begründet nennen können; aber es fehlt der Versuch, die Lehre aus den speculativen Grundlagen des Systems im Einzelnen zu begreifen. Man muß sich hier an den allgemeinen Satz Servet's erinnern, daß wir uns in den Ideen, sowohl den göttlichen als den menschlichen, substanzielle Lichtformen zu denken haben (Chr. R. p. 145.). Demgemäß substanzialisirt sich auch die Vorstellung von Christus, auf welche der Glaube sich bezieht, in uns zur Lichtgestalt Christi selbst, nicht bloß in Folge der rein historischen Kenntniß von Christus, welche zur Bildung des Glaubens mitwirkt, sondern in Folge der Wirksamkeit des den Glauben vollendenden Geistes Christi selbst, der die Idee Christi in sich enthält, wie die Seele die Idee des Leibes, und sie uns einprägt als das im göttlichen Lichte leuchtende Object unserer inneren Anschauung. Das Letztere aber hat dann wieder die Bedeutung, einerseits, daß sich auf diese Weise Gott, wie er von Ewigkeit beschlossen, im

Sohne den Augen des Glaubens innerlich sichtbar darstellt (m. s. den Abschnitt de visione Dei; Chr. R. p. 110 sqq.); andererseits, daß die Wiedergeborenen vermittelst dieser durch den Geist gewirkten Abbildung des Sohnes in ihren Herzen des Geistes der Sohnschaft selbst theilhaftig werden, wozu dann im Abendmahle noch der Leib, Blut, Fleisch und Bein zur Bildung des neuen Menschen kommen (R. p. 191.). — In Betreff der übrigen Punkte muß Ref., um nicht zu weitläufig zu werden, auf das Buch selbst verweisen. —

Servet wurde in Folge von Mittheilungen aus Genf zu Vienne verhaftet und als Ketzer inquirirt, entfloh jedoch den siebenten April aus dem Gefängnisse. Aber er sollte der Scylla nur entkommen seyn, um der Charybdis in die todbringenden Arme zu fallen. In Genf, wo er sich auf der Durchreise nach Italien unbegreiflicher Weise fast einen ganzen Monat aufhielt, wurde er erkannt; Calvin erfuhr seine Anwesenheit und sorgte für seine Gefangennehmung (13. August) und Anklage. Der gegen ihn eingeleitete Proceß nahm die bekannte Wendung, daß Servet als Ketzer dem strengen Buchstaben der Gesetze gemäß, obwohl gegen Calvin's Willen, der auf einfache Todesstrafe durch's Schwert drang, zum Feuertode verurtheilt wurde. Das Urtheil wurde den 27. October 1553 vollzogen. Die Originalacten des merkwürdigen Processes sind nach Th. M'Crie und Henry aus dem genfer Archive verschwunden; Mosheim benutzte einen Auszug aus ihnen; Hr. Trechsel fand einen andern, etwa aus den Dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts herrührenden, im berner Kirchenarchive, der mit dem mosheim'schen fast wörtlich übereinstimmt. (Vollständig abgedruckt als Beilage III. S. 285 ff.) Die ausführliche Darstellung des Ganges des Processes ist sehr gelungen zu nennen. Was im Beson-

dern das Verhältniß Calvin's zu demselben betrifft, so hat Hr. Trechsel der Geschichte keine Gewalt angethan, aber er folgert aus derselben mit Recht, daß nicht Tücke, Grausamkeit, Rache und Herrschsucht, wie man Calvin so oft Schuld gab, die Haupttriebfeder seines Verfahrens gewesen, sondern die innige Ueberzeugung, daß die ganze Tendenz seines Gegners auf den Umsturz des Glaubens der Kirche, der christlichen Wahrheit, der Ehre Gottes hinziele, und daß man einen solchen Mann durch alle, auch die äußersten Mittel unschädlich zu machen, kraft göttlicher und menschlicher Gesetze nicht allein befugt, sondern auch verpflichtet sey. „Daß er irrte," — fährt der Verf. S. 262. in seinem besonnenen Urtheile weiter fort — „wer wird dieß gegenwärtig bezweifeln; aber welch eine Ungerechtigkeit, ihn vom gegenwärtigen Standpunkt aus beurtheilen, ihm allein Schuld geben zu wollen, was offenbar seinem ganzen Zeitalter, was den irrigen Begriffen der Kirche, aus der er hervorgegangen und aus der ihm noch Manches anhaftete, zuzurechnen ist. Daß vielleicht auch Menschliches bei ihm sich regte, vielleicht einer bessern Ueberzeugung sich hemmend in den Weg stellte, wir wollen es eben so wenig ableugnen; ist doch bei Allem, was wir thun und lassen, die Sünde mit im Spiele; aber das Maß dieses Menschlichen in einzelnen Fällen zu bestimmen, bleibt immerhin eine höchst mißliche Sache, die wir lieber Dem vorbehalten müssen, der Herzen und Nieren prüft." —

Es ist nun noch über den dritten Abschnitt, welcher die damalige (politisch-) kirchliche und theologische Opposition in Genf und in der Schweiz schildert, ein Wort zu sagen übrig. Obwohl die hier zur Sprache kommenden Verhältnisse den eigentlichen Gegenstand der Schrift nicht unmittelbar berühren (doch tritt dadurch manche Erscheinung während und nach dem

Processe von Servet in ein helleres Licht), so kann man doch dem Verf. für die interessante Episode nur dankbar seyn. Unsere besondere Aufmerksamkeit zieht hier, wo wir es zunächst mit der Geschichte des Trinitätsdogma zu thun haben, der Streit auf sich, zu dem P. Caroli, Prediger zu Lausanne, durch die gegen Calvin, Farel und Viret erhobene Beschuldigung der Heterodoxie in diesem Artikel Anlaß gab (J. 1537). Er begann damit, den genfer Predigern Arianismus vorzuwerfen. Merkwürdigerweise weigerte sich bei dieser Gelegenheit Calvin, die drei ökumenischen Symbole zu unterschreiben, namentlich das athanasianische, das keine rechtmäßige Kirche je approbirt habe. Dagegen legte er auf einer Synode zu Lausanne (13. Mai) ein streng orthodoxes Bekenntniß ab, ohne sich dabei an die hergebrachten kirchlichen Formeln zu binden. Hiergegen richtete nun Caroli seine Angriffe und tadelte besonders den Satz, daß Christus nach seiner göttlichen Natur durch sich selbst sey und Jehova heiße. Gleichwohl erklärte die Versammlung das Bekenntniß für rechtgläubig. Es kann hier bemerkt werden, daß die katholische Polemik den letzten Vorwurf aufnahm und demgemäß von einer neuen Häresis der Autotheaner sprach, als deren Urheber sie Calvin bezeichnete [a]). Die von Calvin über diesen Punkt abgegebene Declaration steht in Calv. epp. et resp. ed. 1575. p. 290; ebendaselbst die von den genfer Predigern zur Verständigung mit denen von Bern ausgestellte Erläuterung über den Gebrauch der Worte Trinität und Person. Dieß zu S. 164. Der S. 163 erwähnte Brief Calvin's und der Genfer an Myconius in Basel scheint kein anderer zu seyn, als der epp. et resp. p. 362. vorkommende,

a) M. s. Possevin, de sect. nostri temporis atheismis. Col. 1586. Fol. 12 sq. Bellarmin, de controvers. I. 406.

der aber an Grynäus gerichtet ist. Ein in der gleichen Sache an die Züricher gerichtetes Schreiben theilt Beilage I. aus dem berner Kirchenarchive mit. — Nur erwähnen kann Ref. die detaillirte Darstellung des Wesens und Treibens der libertinischen Partei, so wie des Streites, den Calvin in Folge des Widerspruchs von Hieronymus Bolsek gegen die strenge Erwählungslehre mit diesem führte, und in welchem Calvin allerdings nicht frei von Härte erscheint a); endlich die Schilderung der theologisch-wissenschaftlichen Opposition, welche mit der politisch-kirchlichen, so wie mit dem Antitrinitarismus auf mannichfache Weise in Verbindung trat. Als Repräsentanten dieser Richtung, „welche die scharfen Ecken und Lineamente der Kirchenlehre so sehr als möglich verflachte und abstumpfte, ihr einen angeblich biblischen Universalismus entgegensetzte und mit Einem Worte sich mehr oder weniger dem näherte, was man oft allgemeine oder natürliche Religion zu nennen pflegt," — werden Sebastian Castellio und Cöl. Sec. Curio vorgeführt. Bei Letzterem wünschte Ref. seine Paraphrase des johanneischen Prologs berücksichtigt zu finden, in welcher die Verwandtschaft mit servetischen Ideen unverkennbar ist b).

---

a) Hierzu die Actenstücke in Beilage II. Wenn Hr. Trechsel S. 188 sagt: „Um den schlimmen Eindruck zu vertilgen, den diese Streitigkeit auf das Volk gemacht hatte, wurde die Lehre von der Gnadenwahl in einer feierlichen Congregation den 18. Dec. ausführlich verhandelt und die bei diesem Anlasse gehaltenen Reden gedruckt und dem Rathe zugeeignet" — so scheint hierin ein Irrthum zu liegen. Die Schrift, welche damals im Namen der genfer Prediger mit einer Dedication an den Rath erschien, ist Calvin's Buch de aeterna Dei praedestinatione, in welchem Calvin mit Verschweigung des Namens von Bolsek seine Lehre gegen zwei frühere Gegner derselben, A. Pighi und Georgius Siculus, vertheidigt.

b) Vgl. Athen. Raur. p. 293. Bock II, 810. Arnold I. p. 1554 ff.

Die noch nicht erwähnte Beilage IV. enthält ein gegen Calvin gerichtetes Gedicht von Camillus Renatus über die Verbrennung Servet's. Die zweite Abtheilung des Werkes soll den Kampf und die Unterdrückung des Antitrinitarismus in der Schweiz, die dritte die Geschichte desselben in Polen bis zum Auftreten F. Socin's darstellen.

Heberle,
Repetent in Tübingen.

Druckfehler.

Jahrg. 1841. Heft 3. S. 572. Z. 6 v. u. lies Bursen statt Cursen.

Anzeige-Blatt.

Die Wahl der einzelnen Bestandtheile dieser Liturgien wie ihre Anordnung rechtfertigt die Vorrede. Der erste Abschnitt derselben (III. — XV.) läßt sich aus über „Gegenstand und Idee der Feier" und zeigt in einem „Umriß ihrer Geschichte", wie sich diese Idee im Bewußtseyn der gläubigen Gemeinde schon in den frühesten Zeiten ihres Bestehens gebildet, sich selbst in den Zeiten der Heiligen-Anbetung erhalten, wie sie durch Luther ein neues geläutertes Leben erhalten, doch wegen „Mangels organischer Gestaltung einer volksthümlichen, gemeindlichen, freien Kirche und eines natur- und kunstgemäßen Ausdruckes derselben" ihre Träger nur in poetischen Ergüssen und Oratorien („wie in Bach's unsterblichem Werke") gefunden, die noch dazu durch die Herrschaft des Unglaubens, der nur eine todte Orthodoxie gegenüberstand („heidnischer und jüdischer Rationalismus") und durch die damit verbundene Unwissenschaftlichkeit und Geschmacklosigkeit immer ungenügender wurden. Doch fehlten Versuche der Art in der evangelischen Kirche nie ganz; selbst der Hof Friedrich's des Großen brachte Graun's Tod Jesu hervor, und die Passionsliturgie der Brüdergemeinde erweiset sich „als eine lebendige Hervorbringung dieser Art, deren Geist wesentlich ein allgemein christlicher ist."

Wenn nun der zweite Abschnitt (XV — XXIX) sich über „Stellung und Grundsätze der Arbeit" ausspricht und dieselbe als „Theil einer größeren Arbeit bezeichnet, welche auf einer philologisch-kritischen, einer geschichtlich-theologischen, einer speculativ-wissenschaftlichen und einer kirchlich-künstlerischen Grundlage vorzubereiten versucht worden ist", so rechtfertigt er dabei zugleich sein ganzes Verfahren bei der Bearbeitung der folgenden Liturgien. Die „harmonische Behandlung der Leidensgeschichte, welche als episches Element, als Haupttheil des großen Epos der Menschheit, in Verbindung mit dem Wiederklange der Gemeinde, dem lyrischen Elemente, und mit dem Gebete, als Vereinigung beider das Object der liturgischen Darstellung bildet, — ruht darin durchaus auf Johannes, dessen Erzählung sie unverkümmert giebt, die evangelische Ueberlieferung, und zwar zunächst durch Lukas Mund, in ihr einschaltend, so weit die pragmatische Darstellung des Augenzeugen dieß zuläßt". Dieß Verfahren im Allgemeinen wie im Einzelnen begründet nun der gelehrte Verfasser durch eine „umrißweise Andeutung seiner Ansicht von der Geschichte des Lebens Jesu und der Entstehung der Evangelien", die aber, so ferne von

dem rein philosophischen oder mythischen Standpunkte als von angeblich orthodoxer Unwissenschaftlichkeit und Willkür, auf rein geschichtlichem Boden gemeinsamer apostolischer Ueberlieferung fußet. Den Text hat der Verfasser von Lachmann entnommen, als den einzigen nicht willkürlichen, sondern wahrhaft überlieferten, und keinen Anstand genommen, nach jenem Texte auch die Uebersetzung abzuändern, sich jedoch dabei an Meier und mit diesem an Luther's Sprache strenge gehalten. — Von der Betrachtung des Objects geht der Verfasser zu der des Subjects oder der Träger jener Feier über, und findet diese im christlichen Volke, als dem empfangenden und bekennenden Elemente der Gemeinde, in der Geistlichkeit, als dem lehrenden, und überliefernden und dem Chore, als dem beide vermittelnden, und begründet weiter die in den folgenden Liturgien jedem dieser Elemente zugewiesene Thätigkeit. — Als Mittel, um jene objectiven Elemente durch diese subjectiven darzustellen, ist dem Verfasser, „da der Geist des Christenthums nothwendig ein allgemeiner (katholischer) ist, und da derselbe die einzelnen Völker zur Darstellung der Menschheit treibt und weiht, nichts fern liegend, was irgendwo als die vollkommenste Ausprägung einer aus der Durchdrungenheit des Subjectiven vom Objectiven hervorgehenden allgemeinen christlichen Idee sich geltend macht". Als dasjenige jedoch, durch dessen Erkenntniß erst jene Durchdringung möglich sey und was daher allein einen wesentlich kirchlichen Charakter habe, also einzig für kirchliche Handlungen brauchbar sey, erscheint dem Verfasser nur das für die christliche Anbetung Geeignete; „sie ist die eigentliche, einzige weltgeschichtliche That; denn sie ist der zum göttlichen Verkehre mit der Welt befähigende Pulsschlag des göttlichen Lebens der gerufenen, erlösten und geheiligten Menschheit im Reiche Gottes."

Hierauf folgt nun im dritten Abschnitte (XXX — LVI) die „Rechtfertigung und Erklärung der einzelnen Ordnungen" mit genauer Angabe des Ursprunges der einzelnen Bestandtheile (Collecten, biblische Lectionen, Sprüche, Antiphonen, Psalmodien, Choräle und Gebete) und specieller Nachweisung ihrer Gliederung in dem Organismus des Ganzen.

Georgi, Das christliche Kirchenjahr in der Schule, bevorwortet vom Prof. Schmieder.

Tholuck, Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienst zu Halle. 2te Folge, 2te Sammlung.

Stenzel, Geschichte des preuß. Staates. 3r Theil. — Dahlmann, Geschichte von Dänemark. 2r Theil. } Abtheilungen der Geschichte der europäischen Staaten.

Rudhart, Aelteste Geschichte Bayerns und der zum Königreiche Bayern gehörigen Provinzen Schwaben, Rheinland und Franken.

Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmund's. 3r Theil.

* * *

Folgende Werke sind unter der Presse und sollen noch in diesem Jahre versendet werden:

Neander, Apostel-Geschichte. 2 Theile. Neue Auflage.

Tholuck, Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 2 Theile. Neue Auflage.

Sack, Christliche Apologetik. Neue Auflage.

Ritter, Geschichte der Philosophie, 6r Thl.; der christlichen, 2r Thl.

Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen. 2r Theil. Katholische Kirche.

Hurter, Geschichte Papst Innocens III. 4r Theil.

Chmel, Geschichte der Kaiser Friedrich IV. und Maximilian. 1r, 2r Theil.

Georgi, Die heiligen Geschichten des Alten Testaments. 2r Theil.

Das Leben von Johann Brenz von Hartmann und Jäger. 2r Theil.

Ferner:

Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 2 Theile.

Schmidt (Professor in Straßburg), Leben und Lehre Tauler's.

Urkundenbuch der Reformation, herausgegeben von Förstemann.

Stip, Die Gesangbuchsbesserung.

Gerlach, Alterthums-Studien.

Umbreit, Jesaias, Uebersetzung und Commentar.

---

74 *

halb ist die hier angezeigte Schrift auch hauptsächlich nur für solche Katholiken geschrieben, die, begierig, die Wahrheit zu erkennen, durch tausend Umstände abgehalten sind, selbst zu den Quellen zu gehen und sich durch eigene Anschauung zu überzeugen. Diesen sind ehrlich und wahr, ohne Rückhalt und Zweideutigkeit die alten ehrwürdigen Quellen offen gelegt. Mögen sie nun lesen, prüfen und — vergleichen.

Von demselben Verfasser erschien im vorigen Jahre:

Die Moral und Politik der Jesuiten nach den Schriften der vorzüglichsten theologischen Autoren dieses Ordens. 8. Preis 2 Thlr. oder 3 fl. 36 kr.

Wodurch wird der römische Katholicismus bis jetzt gehalten?

Eine Zeitfrage.

Send- und Antwortschreiben

an

den Verfasser des Freiherrn v. Wiesau.

Zwei Abhandlungen

von

Vinzenz v. Balitzki,

Prediger zu Rhein in Ostpreußen.

8. geh. $22\frac{1}{2}$ sgr. oder 1 fl. 21 kr.

Nicht als Feind der katholischen Geistlichkeit, auch nicht aus Rache gegen den Katholicismus, von welchem sich der Verfasser mit tiefer Ueberzeugung freiwillig trennte, sondern als Bekämpfer des Irrthums und antichristlicher Anmaßungen ist Herr v. Balitzki aufgetreten. Der erste Theil der vorgenannten Schrift verbreitet sich über die bisherigen Stützen des Katholicismus: Papst — Priester-Cölibat — Ohrenbeichte. Dem Verfasser ist um so eher ein competentes Urtheil zuzutrauen, da er 25 Jahre lang selbst katholischer Priester war; der zweite Theil widerlegt auf eine ebenso gründliche, als würdige und leidenschaftlose Weise den „Freiherrn von Wiesau."

Christlieb, Dr. W. C., vollständige alphabetische Sammlung der gegenwärtigen Verfassungs- und Verwaltungs-Normen im Königreiche Bayern. Ein belehrendes Handbuch für jeden Staatsbürger. 4 Bde. mit ausführlichem Register.

im herabgesetzten Preise zu 6 Gulden (früherer Ladenpreis 18 Gulden) auszugeben, in der sichern Erwartung, daß um des angegebenen Zweckes willen es einen nicht geringen Absatz finden werde.

Passau im Mai 1841.

C. Pleuger,
Firma: Pustet'sche Buchhandlung.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyher'schen Schriften.

